OK 44.ع ، 2000

الفهـــرس (D)

الصفحة

تقـديـم الكتـــب

ملاحظات في " الوحي والقرآن والنبوّة " [1]

المنصف بن عبد الجليل

I

يمثّل التّصنيف في السّيرة النبويّة أحد المداخل الأساسيّة لفهم بواكير الإسلام بكلّ جوانبها المتداخلة ومظاهرها. إلاّ أنّه مدخل هو على غاية من الدقّة والتشعّب. هو دقيق لأنّه بحث يتألّف من حول شخصيّة محمّد للنّفاذ إلى ظاهرتي الوحي والنبوّة، ويوغل فيما استقام به هذا الأمّي نبيّا ورسولا، وسرعان ما ينقلب البحث إلى نظر في نشأة الدّين الإسلاميّ، وتقبّل النّاس له وسياسة الدّعوة إليه ؛ عندها تستجمع السّيرة النّبويّة سيرة الدّعوة برمّتها.

والبحث في السّيرة النّبويّة مدخل متشعّب أيضا لأنّه يلامس تاريخ القرآن من طرف، ويقتضي اهتماما بمجتمع الدّعوة في مكّة والمدينة فضلا عن الحواضر العربيّة النّائية عنهما ؛ مثلما يوجب الالتفات إلى ما أنشأ به النّبيّ سلطته الجديدة على التّدريج ؛ ولا يسع الباحث أن يغفل ما درج عليه العرب من سنّة يفسّر بعضها على الأقل نهج الوحي، وأسّ الأحكام

(1) " الوحي والقرآن والنّبوّة " عنوان كتاب ألّفه هشام جعيط وصدر عن دار الطّليعة، بيروت، في شهر أكتوبر 1999.

الجديدة، ونوع العبادات المقرّرة، حتّى لكأنّ البحث في السّيرة النّبويّة هو بحث في تشكّل عقيدة لها أسّ في الثّقافة العربيّة السّائدة ولها وجهتها الجديدة الدّاعية إليها.

ولا يخفى ما يوقف عليه البحث في السّيرة من صعوبات علمية جمّة، ليس لأنّ المسلمين قد خصّوا نبيّهم بسيرة ألّفوها بعد مضي قرن من الزّمن على وفاته، وحسب، وإنّما أيضا لقلّة الوثائق المعاصرة للنّبيّ، وطعن الباحثين في موثوقيتها إن وجدت، حتّى تراءى للبعض أنّ المصدر الوحيد الذي يمكن الإفادة منه في هذا الباب لا يعدو القرآن نفسه. وزاد البعض الآخر أنّ من رام البحث في العقليّة الجاهليّة وجب التماسها أيضا في القرآن لا في الشّعر الجاهليّ، لأنّه بدوره منحول !

لمثل هذا الأمر، أهميّة البحث في السّيرة النّبويّة، وصعوبته، أقبل الدّارسون على شخصية محمّد نفاذا إلى فهم نشأة الإسلام، ولم يغن سابق عن لاحق، حتّى ظهرت اتجاهات في التّقدير يمكن إجمالها في ثلاثة على ما بينها من دقائق التّفريعات الأخرى :

ـ ما صنعه الكثير من الدّارسين المسلمين في سيرة النّبيّ، وجلّه أقرب إلى التّسليم بما ارتضى ابن إسحاق (ت 150 هـ ؟ / 676 م) أو قلمته روايات الإخباريين القدامى، في غير تقليب جازم ولا نظر صارم. والنّتيجة أنْ غلب التعبّد على الدّراسة وقرّ الضمير الإسلاميّ بذلك. وأيّ فائدة للجديد من هذه الدّراسات وقديمها يغني، إلاّ أن تحدث للمسلمين شواغل طارئة تقضي بردّهم إلى التّصنيف في سيرة نبيّهم احتماء بها ونقضا لدليل الطّاعنين فيها. ولئن كنّا نستطرف مذهبي حميد اللّه وطه حسين فيما أفرداه لسيرة محمّد، فإنّنا لنضيق بإخراج مصنّفيهما محمّد وعلى هامش السّيرة عن هذا الاتجاه، رغم ما بينهما من اختلاف واضح.

- ما أقامه فريق من المستشرقين من رأي قصدوا به طعنا في نبوّة محمّد، أو إرجاع الإسلام إلى أصول يهوديّة - مسيحيّة، فجمعوا (أو بعضهم على الأقلّ) بين تحليل شخصيّة محمّد تحليلا يضعها دون مرتبة النّبوّة، والقول بأنّ الإسلام ليس سوى صورة (أحيانا مشوّهة) لليهوديّة أو للعقائد اليهوديّة - المسيحيّة. ونرى مؤلّفات قايقر (Geiger) وتوري (Torrey) وكاتش (Katsch) وونسك (Wensink) وتور أندري (Tor Andrae) وبيل (Bell) وحتّى مؤلّف مايكل كوك (M. Cook) [2] الحديث متّصلة بهذا الاتجاه دون أن تكون جميعها متماثلة في الرأي والأطروحة التي تنهض بالدّفاع عنها. ويلحق بهذا الصنف أيضا كتاب ريجيس بلاشير (R. Blachère) رغم ما يبديه صاحبه من تحليل ونقد علميين والاستغناء عن القطع بإثارة المسائل.

- ما استخرجه بعض الدّارسين المستشرقين وغيرهم من أخبار محمّد، واستصلحوه رأيا عبّروا به عن تفهّم " الظاهرة المحمّديّة " دون جنوح إلى الجدل أو الاستنقاص أو إدخال الشّبه بالإيهام نقضا أو تمجيدا. وبغضّ النّظر عن موقفنا من تلك الآراء، فإنّ هذا الفريق من الباحثين قد وجّهوا الدّراسات المحمّدية إلى منزع تاريخيّ عقلانيّ أفاد منه التصوّر الحديث لسيرة محمّد، ولشخصيّة نبيّ الإسلام. ولا مناص هنا من التّنويه بثلاثة مصنّفات أضحت اليوم من المراجع الأصول : مصنّف تور أندري (T. Andrae) [3]، محمّد، حياته وعقيدته، وكتابا م. وات (M. Watt)، محمّد في مكّة، ومحمّد في المدينة [4].

---

(2) Abr. Geiger, Was hat Muhamed aus den judentum aus genommen? 1893; CH. Torrey, The jewish foundation of Islam, 1933; Katsch, Judaism and Islam, Biblical and Talmudie Backgrounds of the Qur'an and its Commentaries, 1954,; Weinsinck, Muhamed en de Joden te Medinal, 1908; Tor Andrae, Der Ursprung des Islams und des Christentum, 1952; R. Bell Origin of Islam in its Christian environment, 1926.

(3) Tor Andrae, Muhamed, sa vie et sa doctrine, trad. fr. 1945.

(4) M. Watt, Mohammed in Mecca, 1954; Mohammed in Medina, 1957.

إنّ الدّراسات على اختلاف اتجاهاتها وأغراضها قد أسهمت في التّنبيه إلى أربع قضايا تتصل بالسّيرة النّبويّة، وشخصيّة النّبيّ، وبواكير الإسلام في نفس الوقت.

أولاها : مدى استقامة السّيرة النّبويّة، وصدق معرفتنا بشخصيّة محمّد من خلال أخبار القدامى وأوائل المسلمين، سيما وأنّ هذه الأخبار هي بين رادّ وقابل، وهي على كلّ حال أخبار جزئية ومتأخّرة عن عصر النّبيّ. والحاصل من هذه الملاحظة أنّ التّأريخ لحياة محمّد بما يغني عن المراجعة الأساسيّة، مازال، غاية الطالبين. وليس أمام الباحثين سوى اتجاهين هم مخيّرون في الجمع بينهما أو التّعويل على أحدهما ؛ لعلّ المتقدّم منهما الإيغال بالنّظر والمقايسة في المظانّ المعاصرة للنبوّة المحمّدية، غير الإسلامية، والانكباب على دراسة ما تكتشفه إرساليات التّنقيب على الآثار من معالم تساعد على توسيع معرفتنا بوضع العرب أيّام الدّعوة ونزول الوحي على محمّد، وسيرته بين النّاس بالعقيدة الجديدة.

أمّا الاتّجاه الثاني، فالعودة إلى القرآن باستقراء الإشارات إلى السّيرة النّبويّة، وشخصيّة النّبيّ، و" بناء " رأي من خلال ذلك كلّه. والحال أنّ القرآن لم يتضمّن سوى إشارات هي أبعد ما تكون عن إعطاء معرفة دقيقة بالعهد النّبويّ في تفاصيله الهامّة.

ـ أمّا القضيّة الثانية التي تنبّه إليها الدّراسات فتتّصل بظاهرتي الوحي والنبوّة، وليس ذلك من أجل القطع بصدق محمّد، فتلك لا تعني أتباع النبيّ وعموم المسلمين، وإنّما تلفت الدّراسات انتباهنا إلى وجوه انتساب الوحي المحمّدي إلى السنّة التّوحيديّة المتقدّمة عليه، وانخراط نبوّته في سلسلة النبوّات السّابقة، وإنّما القضيّة في تقليب ذاك الانتساب وهذا الانخراط على أيّ وجه يكونان، بحيث يتجلّى طرف من علاقة الإسلام بما سبقه من كبريات الأديان.

- وثالثة القضايا التي تنبّه إليها الدّراسات هي ذهنيّة المجتمع المتقبّل للدّعوة الجديدة ؛ وإذا كان للسّيرة أن تلمع إلى بعض دخائلها الدّينيّة خاصّة، فإنّ ما أتانا في القرآن عن عقائد الجاهليين ليحوج إلى شديد البحث لفهم وجهة العقائد الجديدة، والمضامين التي حملتها أديان المعارضين وعباداتهم، سيما وأنّ القرآن نصّ **حجاجيّ مجادل**، ومن طبيعة المجادل صياغة صورة المخالف على نحو قاض بالنّقض.

- والقضيّة الرابعة التي تثيرها الدّراسات هي تمحّض سيرة النبيّ لإحداث مشروع تفسير جديد لشواغل الإنسان وقتذاك، بدءا بشواغل الخلق والتّكوين وانتهاء إلى شواغل المعاد والمصير، وليس بأقلّ من ذاك، تفسير السّيرة النبويّة لأفعال العباد طبيعة واتجاها.

تكفي هذه القضايا الأربع لأن يراجع الباحث المعاصر السّيرة النبويّة مراجعة استقصاء حبّا في المعرفة ومزيد الفهم لا رغبة في التّجديد من أجل التّجديد. وبالفعل، صدر مؤخّرا عن دار الطليعة البيروتية كتاب لهشام جعيط عنوانه " **الوحي والقرآن والنبوّة** "؛ وهو فاتحة أجزاء يعتزم المؤلّف إنجازها في السّيرة النّبويّة، إنجازا لمشروع عاشره عقدا من الزّمن [5]. ولولا أن ظفر المؤلّف بشيء من الجدّة لما أقدم عليه خشية أن يكرّر ما قيل و" لرتابة الكتابة السردية غير النّقديّة " [6]. تلك الجدّة هي التي شدّتنا إلى الكتاب. وزاد فضولنا أن وجدنا صاحبه ناظما لكتابه على غير ما درج عليه أهل التّصنيف في هذا الفنّ، قدامى ومحدثين، عجيب التأليف بين الإشارات حتّى لكأنّه يصوغ الفكرة على نحو من الابتداع والتأريخ معا؛ ثمّ إنّنا لنلفيه عميق الاستقراء من رقيق الإلماعات حتّى إنّه ليفاجئك بالغوص في ماهية الظاهرة الدّينيّة من حيث انتظرت قولا في

(5) جعيط، الوحي والقرآن والنبّوة، ص 7.
(6) نفسه .

الظاهرة المحمّديّة. وإنّما السّبب أنّه أخذك بلطف المقاربة : مقاربة الحقيقة الدّينيّة " **بحسّ رهيف وعقلانيّة تفهّميّة ومعرفة دقيقة** " لأنّ العرب والمسلمين يفهمون القرآن بعقلهم وأحاسيسهم، وليس هذا متوفّرا في الغرب "[7]. وينبّهك منذ الصّفحات الأولى إلى أنّ " الوحي والقرآن والنّبوّة هي أصل كلّ شيء وبقيت العمود الفقري للحضارة الإسلاميّة على طول الزّمن التّاريخيّ[8]. وينبّهك أيضا إلى أنّ الدّين التّوحيديّ ليس فلسفة أو حكمة أو أفقا أو أدبا، بل نواته الأساسيّة هي تجليّة الله ليس بالبرهان وإنّما بالوحي - التجلّي. فالنّبيّ - الرّسول يطالب بتصديق تجربته في العلاقة مع الإلهيّ. وهذه التّجربة تأمر بذلك بالأمر الصّارم القاطع. فالإيمان ليس انضماما أو انتماء إلى رؤيا كونيّة، بل التزام كامل يلفّ كلّ الضمير وكلّ الحياة "[9].

إنّ هذه التّنبيهات لهي بعض رؤية، وهي ثمرة نظرة إلى السيرة النّبويّة، للوحي والقرآن والنبوّة، وليس من مردّ لتلك النّظرة سوى ما ابتدعه هشام جعيط من منهج عقلانيّ - تفهّميّ لم يجده لا عند المسلمين القدامى من أهل السّير والتّاريخ الحديث، ولا عند المسلمين المعاصرين. وأكثر من ذلك أنّ المستشرقين - على سعة اطّلاعهم - لم يأتوا ببحث يذكر في هذا الميدان "[10].

إنّ هذه النّظرة التي أثمرها منهج الرّجل، مؤرّخا ومفكّرا، هي التي تبرّر بناء الكتاب ؛ وهي التي تستقيم من وراء استنتاجاته الطّريفة والمثيرة، ويكفي هذا للوقوف على مسائل الكتاب التماسا لما أضافه،

---

(7) جعيط، القرآن والوحي والنّبوّة، ص 8.

(8) نفسه، ص 9.

(9) نفسه، ص 12.

(10) نفسه .

ومناقشة للمثير من الآراء لا حبّا في المناقشة وإنّما إسهاما في التّعريف بقضايا السيرة النّبويّة في التّراث الإسلاميّ واتّجاهات بعض المعاصرين في تناولها.

II

رتّب هشام جعيط كتابه على ثمانية فصول تخيّر أن يكون كلّ فصل منها حاملا لغرض، فوسم الفصل الأوّل بـ " القرآن ككتاب مقدّس " [11]، الثاني بـ " الرّؤيا والوحي في المنام " [12]؛ والثالث بـ " قصّة الغار ولماذا اختلقت ؟ " [13]؛ والرّابع بـ " التجلّي وانطلاق الوحي " [14]؛ والخامس بـ " اللّه وجبريل " [15]؛ والسادس بـ " الرّؤى والوحي في التّقليد الدّينيّ " [16]؛ والسابع بـ " النّبوّة والجنون " [17]؛ والفصل الأخير بـ " قوّة النبيّ " [18].

ويجلّي هذا التّرتيب بناء ثلاثيّ الجوانب. أوّلها : التّأسيس لأصليّة القرآن كتابا مقدّسا لا شكّ في ذلك. وثانيها : تفسير ظاهرة الوحي المحمّدي ونقد الخبر عنها؛ وثالث الجوانب : الردّ على من اتّهم محمّدا بشتّى التّهم والإقرار الحازم بنبوّته. وقد يوهم هذا التّرتيب بأنّ الكتاب في

---

(11) نفسه، ص ص 15 - 24.
(12) نفسه، ص ص 25 - 31.
(13) نفسه، ص ص 33 - 46.
(14) نفسه، ص ص 47 - 57.
(15) نفسه، ص ص 59 - 66.
(16) نفسه، ص ص 67 - 81.
(17) نفسه، ص ص 83 - 100.
(18) نفسه، ص ص 101 - 107.

الجدل انتصارا لنبوّة محمّد، وليس الأمر كذلك. هو تفكير عميق في استقامة القرآن كتابا مقدّسا بالنّظر إلى سنن الوحي والكتب المقدّسة معا؛ وجزء من فصول الكتاب تفكير يبلغ مرتبة التّفلسف في ظاهرة الوحي المحمّدي، وذلك بإدراجها ضمن سنن الرّؤيا والتكشّف والتجلّي وما إلى هذه الظواهر من توابع في الضّمير الدّينيّ بغضّ النّظر عن المعتقد. فإذا بك تقف مع هشام جعيط على دقيق الفروق بين الوحي والإلهام والتجلّي والتكشّف، بل إنّك لتتجاوز الحالة المحمّدية ـ الإسلاميّة ليتّسع نظرك لأفق الوحي في التّقليد التّوحيديّ ـ الكتابيّ برمّته. والكتاب في فصليه الأخيرين نظر طريف في ما اتّهم به محمّد من السّحر والكهانة والجنون، ولمّا كان الجنون أبلغ في ردّ النّبوّة وظاهرة الوحي المحمّدي كان التّهمة الجامعة التي أقام عليها جعيط تفكّره، فذهب في **تأوّل الجنون** غير ما درج على لسان السابقين القدامى ممّن أرّخوا للسّيرة النّبويّة وتعبّدوا بذلك، وخالف بما قال ما طعن به الطّاعنون على صدق محمّد، بذلك قال هشام جعيط **بقوّة النبيّ**، مرتقيا بمحمّد إلى مرتبة الأنبياء العظام، بل إنّه ليراه أعظمهم على الإطلاق.

توقف فصول الكتاب على هذا كلّه، وتنأى عن كلّ قطع عفويّ أخذا بالأخبار، وتصديقا للمرويات. بل إنّ الكتاب في كلّ سطر منه تفكير في الظّاهرة المحمّديّة من مداخل الوحي والنبوّة وتلقّي النّاس للدّعوة الجديدة على أساس من المقايسة بما شابه هذه الظّاهرة في الأديان التوحيديّة، وغير التوحيديّة على حدّ سواء.

وهذا التّفكير الذي تلحظه هو أبعد ما يكون عن **فنّ الكلام** أو **اللاّهوت** لأنّه ليس احتجاجا على العقائد الإسلاميّة، ولا هو بالبيان لكيفية إيمان، وإنّما الطّريف فيه أنّه استقراء استفهاميّ للأخبار، وإقبال على الآيات القرآنية بتفهّم جديد فيه من المعاناة والحرص على الاستيفاء ما جرّ هشام جعيط إلى ردّ بعض الأخبار وقد استقامت في الضّمير

الإسلاميّ ثابتة مكينة حتّى لترى في ردّه لقصّة الغار مثلا ما قد يحرج المؤمن إلى حدّ الإثارة والإغضاب !

ولك أن تنظر في **الجانب الأوّل** من تلك الجوانب الثلاثة التي أشرنا إليها لتقف على حدود ذلك الاستقراء. وقد تظنّ لأوّل وهلة أنّ الرّجل خالف عنوان كتابه حين استهلّ التّأليف بالنّظر في القرآن وقداسته، وليس الأمر كما ظننت لأنّه استنكف عن التّفكّر في الوحي من غير متنه، وثقل عليه أن يستدرك الوحي من غير " تكشّفه ". فأحلّ الوحي محلّ الأصل من المضمون حتّى قال في غير ما التباس : " **القرآن هو نتيجة الوحي ومضمونه** "[19]، وساعد النّظر في أصلِ القرآن على مقاربة الوحي من طريق التجلّي اللّغوي، مثلما ساعد على التّفكير في جانب القدسيّة في هذا النصّ. وهنا لبّ المشاغل التي أفرد إليها هشام جعيط فصله الأوّل : إنّ القرآن هو المجلّي **للصّلة التّاريخيّة بين المصدر الإلهي والنبيّ محمّد**، بدون تلك الصّلة لا يدرك الوحي ؛ وبدون ذلك الأصل لا يكون القرآن نصّا مقدّسا. على أنّ هشام جعيط يميّز بين مفهوم الكتاب المقدّس ومفهوم الكتاب الموحى وذلك على أساس من المقارنة بين الأديان الكتابيّة المؤسّسة على الوحي والأديان الهندية كالبوذية المستبعدة لفكرة الإله أصلا، ويرى أنّ " مفهوم الكتاب المقدّس أوسع من مفهوم الكتاب الموحى به "[20]. إنّ القداسة التي تؤمن بها البوذيّة إنّما هي تكشّف الحقيقة للبوذا وتجلّيها، وليست كذلك من وحي إلهيّ كما هو شأن العقيدة الإسلاميّة.

والأمر أدقّ اختلافا عند الزردشتية في فضاء حضاري آخر متأثّر بالتّقليد الإيرانيّ الهنديّ. فما تبقّى من أشعار زردشت مستلهم من إلاهه

---

(19) نفسه، ص 17.

(20) نفسه، ص 19.

أهورا - ما زاد الذي بشّر به. وهكذا كان زردشت يتكلّم بوحي وبعد ارتباط العلاقة مع الإله " [21].

أمّا التّقليد المسيحيّ وكذلك اليهوديّ فلا يعتبران الكتاب المقدّس **كلّه** من كلام اللّه حرفيا [22] على خلاف المسلمين الذين يعتقدون أنّ القرآن كلام اللّه لفظا ومعنى [23]. وإذا لم يقل المسلمون بأنّ القرآن هو تجسّد للّه كما قالت المسيحيّة في عقيدة المسيح، فإنّ القرآن هو في نظر هشام جعيط " **الأثر الإلهيّ الذي انطبع في الصيرورة الإنسانيّة** " [24].

توقف المقارنات على ثلاثة آراء أساسيّة في هذا المقال من كتاب جعيط :

* إنّ مفهوم الوحي غير مفهومي الإلهام والتكشّف. ولئن بدا مفهوم الوحي في المثال المحمّدي جزءا من السنّة النبويّة التّوحيديّة، فإنّه مفهوم قائم على المغايرة لا على المماثلة القائلة بتماهي الوحي الإسلاميّ مع سائر الوحي المتقدّم عليه. وبهذه تكتسب التّجربة المحمّديّة في باب الوحي بالذّات فرادتها لا على أساس التّفضيل بل على أساس الاختصاص.

* إنّ الوحي المحمّدي المتكشّف في القرآن قد طوّر التّوحيديّة بأن حوّل اتّجاهها عمّا أقرّته المسيحيّة بعقيدة التّجسيد لكلمة اللّه والقول بنظريّة الخلاص والنّجاة ووجهة المنعطف القرآنيّ أنّه ردّ العلاقة بين الإنسان واللّه علاقة مباشرة لا يتوسّطها مثل المسيح في المسيحيّة [25]،

---

(21) نفسه، ص 21.

(22) نفسه، ص 19.

(23) نفسه، ص 19.

(24) نفسه، ص 22.

(25) نفسه، ص 22.

وبهذا يكتسب القرآن دورا حيّا في تاريخ المسلمين، لاسيما وأنّه الكتاب الوحيد الموحى به لفظا ومعنى، وهو بذلك كلام الله بتمامه، ويُعْتَبرُ لهذا " الكتاب المقدّس بامتياز "[26].

* إنّ القرآن هو المصدر التّاريخيّ المعتمد الصّحيح لأنّه يرمز إلى ماهية الوحي والظروف التي حفّت ببدئه وتواصله "[27]، وبهذا يعوّل على القرآن وحده في تفهّم الوحي مبدأ ومنتهى، ومن خلاله تفهّم سيرة محمّد.

هذا الرّأي الثّالث هو الذي سيوجّه مقالة هشام جعيط في الجانب الثّاني من كتابه وهو الجانب الواسع الحاوي لقضايا الوحي التي آثرها المؤلّف على غيرها، وهي كما أسلفنا الرّؤيا والوحي في المنام، وقصّة الغار ؛ وانطلاق الوحي بالتجلّي، وعلاقة جبريل بالله ؛ وظاهرتا الرّؤى والوحي في التّقليد الدّينيّ. ونقصد بذلك التوجّه أنّ المؤلّف سيفكّر في ظاهرة الوحي ماهية وحدوثا وتطوّرا انطلاقا من قصّ القرآن نفسه، لا يفارقه إلاّ بالتّأويل، إن كان التأوّل مفارقة. بل إنّ جعيط سيؤسّس لذلك التّفكير بالمقول القرآنيّ قاعدة يعسر ردّها في العلوم الإنسانيّة بإجمال. تلك القاعدة هي على حدّ عبارته : " نحن كعلماء نتّبع ما يقوله كلّ دين عن نفسه : القرآن، هو الكتاب المقدّس لدى المسلمين، يقول إنّه وحي من الله وكلام الله وأنّ محمّدا رسول الله أنزل عليه هذا القرآن. القرآن يقول كذا وكذا عن تجربة الرّؤية والوحي، وهي وثيقة رائعة لصحّتها التّاريخيّة ومعاصرتها للبعثة "[28]. وكأنّما خشي جعيط أن يرسل هذه القاعدة بلا

(26) نفسه، ص 19.

(27) نفسه، ص 18.

(28) نفسه، ص 94.

قيد فأضاف احتياطا من كلّ وصف بالتّأوّل وإقرارا قاطعا باتّباع ظاهر القرآن : " ... فهمّنا هنا لا ينحصر في المنهجيّة التّاريخيّة المقارنة، بقدر ما يتّجه إلى استقراء القرآن بمنهج ظاهريّ كما يعطي نفسه للقراءة والفهم بدون تأوّل وإسقاط [29]. إلاّ أنّ هذا المنهج الظاهريّ ليس مجرّد المعاينة واقتناء أثر الحرف القرآنيّ، وإنّما هو إحساس بالقرآن لأنّ " العرب والمسلمين يفهمون بعقلهم وأحاسيسهم " [30]، ولأنّ القرآن " ليس فقط وثيقة تاريخيّة بالنّسبة للمؤرّخ، والكلام الحقّ بالنّسبة للمؤمن، **بل هو - ما يجب - أن ينصت إليه في الأساسيّ والجوهريّ** " [31].

كان من نتيجة تلك القاعدة بقيدها أربعة مواقف مال إليها جعيط وقطع بها دون احتمال لغيرها في أمر الوحي.

أوّلها : أنّ الوحي تجلّى للنّبيّ بالرّؤيا الصّادقة، والرّؤيا في المنام هي في نظر المؤلّف وحي بالصّورة والمشهد. ويذهب إلى أنّ رؤى النّبيّ **صادقة** لأنّ اللّه وراءها ؛ ويزيد على هذا " أنّ الرّؤيا هي حقيقة أرقى من حقيقة اليقظة لأنّها تلمس حقائق عالية " [32]. ويدعم هذا الموقف بأنّ القرآن لم يعوّل في الاقتناع على المعجزات والخوارق لأنّ الوسط الذي نزل فيه الوحي لا يؤمن بمثل هذه المعجزات والخوارق، فبات لزاما أن تكون الرّؤيا حقيقيّة. وعلى هذا الاعتبار يرى جعيط أنّ القرآن يعبّر عن الرّؤيا كوحي في المنام [33] ويقطع في غير تردّد بأنّ " الإسراء تمّ بالرّؤيا " الحقيقيّة " في النّوم بتدخّل من اللّه وليس أبدا بالجسم. هذا

(29) نفسه، ص 27.
(30) نفسه، ص 8.
(31) نفسه، ص 27.
(32) نفسه، ص ص 30 - 31.
(33) نفسه، ص 31.

واضح تماما " [34].

أمّا الموقف الثّاني فإنكار جعيط لقصّة غار حراء لأنّ القرآن لم يذكر الغار ولم يشر إلى قصّة نزول الوحي فيه؛ ولأنّ خبر الوحي في الغار يناقض خبر الوحي في القرآن [35]. ويرى جعيط أنّ هذه القصّة اختلقها الضمير الإسلاميّ اختلاقا له علاقة " بتصوّر هويّة القرآن على أنّه كتاب إلهيّ سرمديّ من ناحية وبأميّة النبيّ من ناحية أخرى " [36]. وتمثّل هذه المسألة إحدى القضايا المثيرة في الكتاب، وهي في نظرنا أحوج من غيرها إلى نقاش نرجئه إلى الفقرة الثالثة من هذا البحث.

وثالث المواقف أنّ اللّه لم يتجلّ بذاته لمحمّد ليوحي إليه وإنّما تمّ ذلك عن طريق الملك جبر - إيل أي قوّة اللّه بالعبرية [37]، ويقرّ جعيط هنا بظاهرتين، أولاهما صعوبة القطع بحقيقة الوحي، أهو كلام خارجيّ يسمعه الملك محمّدا أم هو انطباع كلام الملك في نفس النبيّ بكيفيّة خارقة [38]؛ أمّا الظاهرة الثانية فالقطع برؤية محمّد للملك كما وصف القرآن، رؤية حقيقيّة لا شكّ فيها. والخلاصة من هذا كلّه أنّ الوحي من الملك بالصّوت أمر استثنائيّ، وأنّ غير ذلك هو نزول الوحي من الملك على قلب النبيّ بصفة داخليّة كصوت الضّمير، وبذلك يميّز النبيّ بين ما يصدر عن نفسه وما يصدر عن غيره [39].

---

(34) نفسه، ص 31.

(35) نفسه، ص ص 35 - 40.

(36) نفسه، ص 35.

(37) نفسه، ص 53.

(38) نفسه، ص 51.

(39) نفسه، ص 56.

والأوضح في نظرة جعيط أنّ جبريل ليس ملكا كسائر الملائكة وإنّما هو فوقها درجة، يُنعت " بشديد القوى، وهو ذو قوّة، ويُنعت أيضا بالرّوح القدس. وعلى ذلك كلّه يقيم المؤلّف رأيا في جبريل : " هو منبثق عن اللّه في مظهر قوّته الخارجيّة " [40] ويزيد على أساس من المقارنة قائلا : " والرّوح في العبريّة القديمة هي نفس الإله الذي يتمّ به الخلق، فهي قوّة إيجاد الموجود، ولذا يقول القرآن بخصوص عيسى : " نفخنا فيه من روحنا " (التّحريم / 2) " [41].

أمّا **الموقف الرابع** فيتجلّى في ما رآه جعيط خاصّا بنبوّة محمّد دون غيره من الأنبياء السابقين، أنبياء بني إسرائيل خاصّة، ووجه التفرّد أنّ محمّدا كان يمثّل - كأنبياء بني إسرائيل - النبوّة **الانخطافية أو الانجذابية** extatique [42]، إلاّ أنّه لم يكلّمه اللّه مباشرة كما كلّم موسى [43]. ثمّ إنّ محمّدا كان يعتريه كما يعتري أهل النّبوّة الانخطافيّة من حالات الذّهول ووجود قوّة تستولي عليه، ولكنّه - خلافا لهم - كان هادئا في لحظات استخراج الوحي والإفصاح عنه قرآنا، ولا يعتريه أثناء ذلك من الاضطراب والهيجان ما يعتري سابقيه، ومعناه " أنّ هناك انفصاما بين لحظة الوحي حيث تستولي عليه القوّة الإلهيّة في شكل روح اللّه وبين لحظة الإلقاء والدّعوة " [44]. وليس محمّد ممّن يدّعي التنبّؤ بالغيب في حين كان سابقوه ممّن يتنبّؤون بما سيجري [45]؛ وليس محمّد أخيرا ممّن كان محتاجا إلى معجزة يقيم بها صدق وحيه على خلاف نهج

(40) نفسه، ص 64.

(41) نفسه .

(42) نفسه، ص 72.

(43) نفسه، ص 73.

(44) نفسه، ص 77.

(45) نفسه، ص 79.

موسى وعيسى لأنّ محمّدا لا يعدو كونه مبلّغا، وهو دائم الاتّصال مع الماورائي [46]، عبارة ذلك كلّه القرآن كلاما لله ؛ بل إنّ جعيط ليعتبر أنّ المسلمين قد قالوا : إنّ القرآن كلام الله بحذافيره، وهو ما منحه سلطة كبيرة [47]. فمن المنطقيّ - في نظرة جعيط - أنّ يكون محمّد بالوحي الذي ساكنه، " الصخرة الصلبة الملموسة في الكيان الدينيّ. أمّا الله فلا نعرفه ولا نراه، وهل هو موجود حقّا ؛ أمّا محمّد فقد وجد فعلا، وقد نطق بلسانه الإنسانيّ بهذا القرآن " [48]. كذا كان موقف جعيط من النبوّة المحمّدية داخل سنّة النبوّة الانخطافية، على حدّ عبارة فيبر M. Weber.

إنّ هذه المواقف الأربعة هي التي أسّس عليها جعيط الجانب الثالث من كتابه، موضوع الفصلين الأخيرين، فردّ ما اتّهم به محمّد طعنا في صدق نبوّته، كما أفاض في بيان قوّة النبيّ. والطّريف هنا أنّ المؤلّف لم يختزل الطّريق إلى دفع الجنون عن محمّد بما شرح من أمري النبوّة والوحي، وما يعتري محمّدا من صادق الاعتراء منهما، ولكنّه نظر في معنى الجنون في القرآن فرأى أنّه ليس الخبل ولا اختلاط العقل، واستقام عنده أنّ أعداء محمّد لم ينعتوه بذلك وإنّما المقصود " بالجنون " في نعت النبيّ " أنّ محمّدا مسكون من الجنّ أو له تابع منهم ممتلك له يملي عليه أقواله " [49]. والأمر الواضح هنا أنّ أهل الردّ على محمّد يرفضون أن يكون القرآن من عند الله، وينكر القرآن في نفس الوقت أن يكون من الجنّ، أي من غير الله " [50]. بهذا يردّ جعيط كلّ تفكير في ما أصاب

(46) نفسه، ص 79.

(47) نفسه، ص 70.

(48) نفسه، ص 71.

(49) نفسه، ص ص 85 - 91.

(50) نفسه، ص 89.

محمّدا من حالة مرضيّة وصاغته السيرة من ميل محمّد إلى الانتحار وإقبال بعض معاصريه على علاجه[51]. إنّ فحوى الجنون في القرآن - حسب جعيط - هو أنّ الوحي من الجنّ والخروج بذلك عن الواقع. " محمّد مجنون لأنّه خرج عن العرف الاجتماعيّ وكونه يدعو بجدّية وحماس إلى أمور " خيالية " لا تهمّهم ولا صلة لها بالواقع التّاريخيّ والاجتماعيّ والمشاهد "[52]. ومحمّد - بهذا كلّه - ككلّ الأنبياء قد خاطر بعقله، كما خاطر أولئك ليرفع بالتّجربة إلى اللاّنهائي " والطاقة النّفسيّة بالغة المفعول هنا، فهي لا تتوقّف ولا تني، وهي مرنة بصفة غريبة تتأرجح بين المطلق والبحث عنه ثمّ التّعبير عنه وبين العمل الدّؤوب في الواقع الاجتماعيّ. فليس محمّد القرآن فقط، بل الدّعوة إليه والطاقة الكبرى الخارقة التي تعتمد عليها "[53]. كذلك يرى جعيط محمّدا نبيّا قويّا لأنّه صبر على المقاومة النّفسيّة الذاتيّة الداخليّة والاجتماعيّة المعارضة له، وبالوحي الإلهيّ امتلأ فاكتسب ثقة بعد الحيرةوالتردّد. وعلى التّدريج ينتهي جعيّط إلى أنّ محمّدا يبقى شاهدا على الله، وعلى أمّته شهيدا "[54]. وتلك الشهادة الحية هي - في نظره - جوهر النبوّة المحمّدية وحقيقتها "[55]

III

لا شكّ عندنا في اتّسام الكثير من هذه الأفكار في الوحي والقرآن والنبوّة بالجدّة من ناحيّة وبالطّرافة من ناحية أخرى، ومن أوضح مواطن

---

(51) نفسه، ص 90.

(52) نفسه، ص 95.

(53) نفسه، ص 98.

(54) نفسه. ص 107.

(55) نفسه. ص 107.

الجدّة **الاستغناء بالقرآن** عن كلّ المصادر الأخرى في الإخبار عن الوحي المحمّديّ وصفة نبوّته وماهية القرآن فضلا عن الغوص في شخصيّة النبيّ وتحليل مكوّناتها ووصل كلّ ذلك بالسنّة التّوحيديّة أو ما شابهها من الظّواهر الإلهاميّة أو الانكشافيّة كما في الديانات الهندية. وليس أقلّ من ذلك جدّة القطع الحاسم **باختلاق قصة الغار** فضلا عن رفض هشام جعيط لكلّ الأخبار التي تضمّنتها أدبيات السّيرة في جنون محمّد وعرض علاجه وتفكيره أيّام الحيرة والمعاناة في الانتحار. ردّ جعيط كلّ ذلك لأنّه لم ير في تلك الأخبار تمثّلا حقيقيّا لماهية الوحي، ولا إحساسا عميقا بقصّ القرآن لحال محمّد أثناء نزول الوحي عليه. وبهذا الرّفض للأخبار رسم المؤلّف ما بين القصد القرآنيّ وتمثّل الضمير الإسلاميّ لسيرة الوحي ونبوّة محمّد من حدّ فاصل، وأنكر بتلك المباينة أن يكون غير القرآن قاعدة تفهّم الوحي والنبوّة المحمّديّة وحتّى شخصيّة محمّد.

أمّا الطرافة فتتجلّى في مقاربة جعيط للظاهرة المحمّدية المركّبة على أساس من المقارنة بين التّقليد التوحيديّ السامي والدعوة المحمّدية من ناحية وبين التّقليد النّبوي والإلهامي في غير الفضاء العربي والسّامي والتّقليد في الفضاءين الإيراني والهندي من ناحية ثانية، فكان أن استخرج ما يخصّ محمّدا ونبوّته والقرآن دون انقطاع عن الثّقافة والسنّة اللتين يندرج فيهما، وإذا بلغ بذلك ما يقارب **الأحكام القطعيّة** المرتفعة بالقرآن إلى مرتبة الكتاب المقدّس بامتياز [56]، والسامية بمحمّد إلى مرتبة النبيّ النّموذجيّ بامتياز أيضا، فإنّ ذلك جرى في المقال توسّلا بمقاربات فلسفيّة ونفسيّة واجتماعيّة وانثروبولوجيّة ولسانيّة هي على غاية من التّداخل حتّى لكأنّ الحدود بينها منعدمة.

(56) نفسه، ص 22.

ومع ذلك كلّه فإنّه لا مناص من مناقشة رأيين نعتبرهما مركزيين في الكتاب، ولولا جدّتهما وطرافتهما لما كانا ليثيرا فضول المؤرّخ والمشتغل بالدّراسات القرآنيّة على حدّ سواء. يتمثّل الرّأي الأوّل في القاعدة التي أسّس عليها جعيط كلّ مقالاته في الوحي والنبوّة والقرآن؛ ويتعلّق الثاني بردّه لقصّة الغار واعتبارها قصّة مختلقة.

1 ـ في القاعدة التي أسّس عليها جعيط نظره.

تتركّب هذه القاعدة من ثلاثة أقسام، أوّلها اعتبار القرآن الوثيقة الصّحيحة المعاصرة للنبوّة، ولا يعتمد سواها في تحقيق الوحي والنبوّة والقرآن. والثاني اعتبار المعطى معطى ومحاولة تحليله لا أكثر [57] وترجمة ذلك أن يتّبع الباحث ما يقوله كلّ دين عن نفسه [58]؛ والثالث، إنّ ما دوّن بعد مائة سنة من الحدث فاقد لثقة المؤرّخ، كذلك لا تعويل على السّيرة والتّاريخ والطّبقات والحديث في مسائل الوحي والنبوّة والقرآن.

إنّ القسم الأوّل يثير إشكالية النصّ القرآنيّ برمّتها. ولئن كان القرآن ـ مبدئيّا ـ الوثيقة الصّحيحة المعاصرة للنبوّة، والصحّة هي الصحّة التاريخيّة ولا شكّ، فإنّ النصّ القرآني قد شهد هو بدوره حركة وتكوّنًا ليس من اليسير إهمالهما أو وضعها على هامش الاعتبار العلمي. والباحث في مفهوم الوحي وماهيته وكيفيّة نزوله، ودلالات المفاهيم التي حملها إلى مجتمع الدعوة إنّما هو مرتدّ بالضّرورة إلى نظام نصّ وتعالق آيات، وبناء دلالة. وليس هذا ممّا يمكن القطع به قطعا تاريخيّا صحيحا لأنّ الأخبار التاريخيّة مرّة أخرى تناقضه.

---

(57) نفسه، ص 8.

(58) نفسه، ص 9.

لقد انطلق جعيط من اعتبار النصّ القرآنيّ نظاما ثابتا، ودلالة راسخة، وكأنّما تمّ ذلك بالتّقييد الصّارم والاتفاق العامّ بحيث لا اختلاف. وفي هذا تسليم بأنّ القرآن في المصحف العثماني، المصحف الإمام، هو القرآن المنزّل على محمّد تماما، وبهذا ألغى جعيط، وهو المؤرّخ، كلّ حرج أثقل ضمير القدامى، وأزال مسألة اختلاف المصاحف وأنكر القراءات المخالفة الواردة في المصحف العثمانيّ، وردّ الاختلاف في التّرتيب، والحال غير ذلك. لقد أنكر جعيط تاريخ النصّ، وحياة النصّ في مجتمع الدّعوة الأوّل، تلك الحياة التي أدّت فيما أدّت إلى اقتتال المسلمين ومنهم المبشّرون بالجنّة من أهل الصّحبة والعلم. ومثل هذا الإنكار اختزال لحالة النصّ القرآنيّ ووضعه.

لقد سلّم جعيط برسميّة المصحف العثماني تفاديا لهذه المشاكل التّاريخيّة التي عرفها تكوّن النصّ القرآنيّ، وبنى نظره في الوحي على نصّ اعتباريّ، إنّ النصّ القرآنيّ الذي أقام عليه جعيط نظره هو النصّ الذي هيمن على سائر المصاحف الأخرى لأسباب تاريخيّة يعرفها المؤرّخ جيّدا، وإلاّ ما كان للحواضر الإسلاميّة التّقليديّة أن يتخاصم علماؤها وأهلوها في المصحف أصلا، وهل يمكن إنكار مثل شهادة ابن النّديم [59]، وما تخلّل كتب التّفسير القديمة من إشارات إلى مواطن الاختلاف في ترتيب الآيات وصيغ الآيات حتّى لكأنّنا أمام صيغ أخرى حفظتها الذّاكرة وضاق بها الرّسم العثمانيّ. ولئن كنّا لا نرجّح أن يكون القرآن قد دوّن ورُسِم بعد قرن من الزّمن مثلما يقول بعض المستشرقين [60] فإنّنا لنرى أنّ تاريخ الوحي لا رسم الوحي وتقييده بالتّرتيب الاجتهادي، هامّ في

(59) راجع الفهرست، تحقيق رضا المازندراني، ط 3. بيروت 1988، ص 28 ـ 30.

(60) راجع مثلا مساءلات ج. ر. بوين في آخر مقاله :

Gerd - R. Puin, Observations On Early Qur'an Manuscripts in San'à'. in S. Wild (zd.), Qur'an as Text. Brill. Leiden 1996, p. 111.

فهم حركة المفاهيم وتطوّر دلالاتها نحو الوضوح والتكوّن. ومن أين للمؤرّخ أن يظفر بذلك إن لم يعوّل على نقد الأخبار في الوحي والسّيرة معا نقدا على أساس من المقايسة والمقارنة. بل من أين لهشام جعيط أن يقطع بأنّ أوّل ما نزل من القرآن هو أوائل الآيات من سورة العلق سوى الالتجاء إلى الخبر؟ والحال اختلاف أهل الرّواية في أوّل ما نزل على محمّد فيما ذكر البلاذري في أنسابه [61]، وهو ما دعا بعض المستشرقين إلى الحديث عن آيات هي أعلق بالإعداد للنبوّة وليست من دواخل الوحي والقرآن !

إنّ اهتمام الباحث بتاريخ الوحي من شأنه أن يساعد على بلورة حركة المفاهيم، وخاصّة منها مفاهيم الوحي والقرآن والنبوّة، وهي مفاهيم منغرسة في السّنن الثقافية العربيّة والدّينيّة، وهي مفاهيم لم تظهر معلّقة خارج اللّسان والذّهنية التي احتوتها ورامت الخروج عليها بغرض إنشاء معتقد جديد، بل إنّ الالتجاء إلى اللّسان والتّقليد الثّقافي والدّينيّ ليلزم بالخروج عن القرآن أصلا إلى ما يكتنفه من الفضاءات المتاخمة له ومن أجلّها الخبر المنبئ عن تقبّل أهل الدّعوة لتلك المفاهيم الأساسيّة. وهنا بالذّات يتّضح جانب هامّ في القرآن ليس للباحث إنكاره ولا المؤرّخ إغفاله ونعني أنّ القرآن نصّ **حجاجيّ**، وأنّ آياته متّجهة إلى مساءلات النّاس وقتذاك ومشاغلهم وأوضاعهم وعقائدهم فضلا عن مفاهيمهم؛ وجوهر هذه الملاحظة أنّ القرآن غير قائم الدّلالة بذاته حتّى يعلم من أمر المحاوَر أو المحاوِر ما يوجّه إلى الدّلالة القرآنيّة. وقد شعر جعيط بذلك، فالتجأ إلى التّفكير في مفاهيم الوحي والنبوّة باعتبارهما معطى، ولكنّهما معطى داخل ذهنيّة، ما من سبيل إلى تفهّمها سوى الخبر عنها.

---

(61) راجع أنساب الأشراف، تحقيق محمّد حميد الله. القاهرة، دار المعارف، 1959، ج 1، ص 107.

لهذا كلّه نرى أنّ اعتبار القرآن وثيقة تاريخيّة صحيحة لمعاصرتها للنّبوّة إنّما هو جزء من الظّاهرة الحقيقيّة، وأنّ نصفها الثاني هو خبر **المتقبّل للدعوة**، والخبر عن سيرة محمّد، دون أن ندعو إلى قبول الخبر على عواهنه في غير ما تقليب ومقايسة. ذاك بعض ممّا يثيره القسم الأوّل من قاعدة النّظر عند جعيط، وهي مسائل تاريخيّة - علميّة.

أمّا القسم الثّاني وهو اعتبار المعطى معطى من واجب الباحث تحليله لا أكثر، وأن يتجلّى ذلك في اتّباع ما يقوله كلّ دين عن نفسه، فهو ممّا لا خلاف فيه بشرط التحصّن من المزالق الإيمانيّة التّسليميّة بالنّظر والتّحليل، كما فعل جعيط في الكثير من المسائل في كتابه وجابه الكثير من الصّعوبات العلميّة بفكر نقديّ تاريخيّ صارم.

ولكن ألا ينقلب البحث في القرآن بما يقول القرآن في نفسه كلاما دائرا على ذاته ؟ ألا يشعر الباحث بالحرج العلميّ وحتّى التّاريخيّ - الدّينيّ عندما يقطع بأنّ القرآن لوحده هو " الكتاب " بامتياز والسّبب أنّه الأخير و" **المهيمن** " على التوراة والإنجيل ؟ سبب الحرج أنّ مثل هذا القطع دقيق اللّبس بين الموقف التّفهّميّ التّحليليّ والموقف العقدي التسليميّ [62]. وهل من اليسير القطع في ماهية الوحي وقد تجلّى قرآنا بأنّ هذا النصّ المقدّس هو كلام الله لفظا ومعنى بتمامه [63]، ويعرف المؤرّخ جيّد المعرفة أنّ هذا الموقف هو أحد المواقف الكلاميّة في قضيّة كلام الله، وكيفيّة تشكّل الوحي قرآنا [64] ؟ وإذا كان القرآن من جهة أخرى، وهو أصل التّعويل عند جعيط، لا يشير إلى ضيق محمّد بتقبّل بوادر الوحي عن جبريل، فمن أين للباحث أن يقول : " إنّ عبارة " ما أنا

(62) نفسه، ص 19.

(63) نفسه، ص 70.

(64) راجع مثلا الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تقديم عبد القادر عطا. ط 1. بيروت. 1408 هـ / 1988، ج 1 ص 290 - 291.

بقارئ " التي تبدو مبهمة لا تعني في رأيي : " لا أحسن القراءة " بل " أرفض أن أقرأ " ولا أقرأ ... وأخيرا فجبريل هو الذي قرأ النصّ فانطبع في قلب الرّسول " [65] : لا يكون هذا القطع بالرأي ممكنا إلاّ أن يكون الباحث متوسّلا بالإحساس، لا بغيره، فيبقى أمرا على غاية من الشّخصيّة والذاتيّة.

وكذلك يخبر القرآن عن معجزات الأنبياء السّابقين وأفاض أحيانا، ولكن جعيط يقطع في غير ما احتياط قائلا : " ... بينما موسى وعيسى قاما بمعجزات عظيمة : شقّ البحر وإحياء الموتى، وغير ذلك. لكنّ أكرّر ما قلته آنفا من أنّ الإعجاز لا وجود له في الواقع، وإنّما يروى أنّه وجد فيغدو تقليدا فمعتقدا، يشبه الميتولوجيا إلى حدّ بعيد " [66]. لِمَ يرفض جعيط هنا ما يرويه الدين عن نفسه في الكتاب المقدّس، ويقبل غيره ممّا يقدّر تقديرا ؟ بل ألم يطالب أهل المعارضة من محمّد حجّة على صدق نبوّته، فكان القرآن نفسه أن أجاب المعارضين بالتحدّي لهم، فكان ذلك بابا إلى التّأليف في الإعجاز، واعتبر محمّد صاحب معجزة، لا كما يقول الباحث من إنكار المعجزة على محمّد، ولسنا هنا ممّن يجاري أهل التّصنيف الشّيعة مثلا فيما جمعوه من معجزات محمّد أسوة بالأنبياء السّابقين.

إنّ الغرض من هذه الملاحظات تدقيق النّظر في المواءمة بين القاعدة التي استصلحها جعيط لتحقيق مفاهيم الوحي ونبوّة محمّد، وماهيّة القرآن من ناحية والآراء التي قطع بها من ناحيّة أخرى لنقول إنّ الباحث قد عالج الكثير من المسائل الغيبيّة بأصل الإحساس لا بمبدإ المعطى الذي لا يتجاوز فيه الباحث أمر التّحليل.

---

(65) نفسه، ص 40.

(66) نفسه، ص 79.

أمّا القسم الثّالث من تلك القاعدة فيتمثّل في طعن المؤرّخ في ما دوّن بعد مائة سنة مثل السّيرة والتّاريخ والطّبقات، وقد احتاط جعيط بما يبيّنه في الهامش 73 بردّ الأسانيد اعتقادا منه بأنّها وضعت بعد الأثر. وهو محقّ في ذلك إلى حدّ بعيد. وبالفعل يقف الدّارس للسّيرة النّبويّة على الكثير من الجوانب الأسطوريّة والتّصوير العجيب لشخصيّة الرّسول. وبهذا الجانب يقف الباحث على تمثّل الضّمير الإسلاميّ لشخصيّة النّبيّ وحدّ الإفراط في تفخيمها تعبّدا. هذا كلّه مقبول. ومع ذلك يمكن الإفادة من أخبار السّيرة بعد عرضها على مراجع النّقد والتّمحيص، وإرجاعها إلى الملامح الذّهنيّة العامّة الواسمة لروح العصر، كما تتجلّى في مختلف الأخبار والمرويات الأدبيّة والمناظرات والخطب فضلا عن أحاديث المجالس المنسوبة إلى ذاك العهد ؛ فممّا لا شكّ فيه أنّ جزءا من السّيرة على الأقلّ، وبعضا من أخبار الرّجال أيضا، وجزءا من المنسوب إلى الرّسول من كثير الحديث مفيد للغاية في فهم منبت الوحي وصفة النّبوّة وموضع القرآن من ثقافة العرب أيّام الدعوة. فالأمر لا يتعلّق **بردّ الأسانيد أو قبولها**، وإنّما يتعلّق تماما بمتن الأخبار، وهل من المقبول في شيء أن نعلّق معرفتنا بأحوال العرب المعاصرين للنبيّ وبحياة محمّد وماهية الوحي الذي نزل عليه بالقرآن وحده، وهو كما بيّنّا جزء من ظاهرة نصفها الثّاني صفة تقبّل مجتمع الدّعوة للمفاهيم الإسلاميّة الجديدة.

وإذا كان جعيط يردّ ما قيّد بعد مائة سنة، فكيف يقبل ما كتب بعد قرون عديدة أو جزءا منه على الأقلّ، فيقطع في غير ما حرج علميّ باتّباع ما يقول الدّين عن نفسه، ومن ذلك التّوراة والأناجيل ؟ !

لعلّ جعيط أراد الإلحاح علينا بضرورة الشكّ في كلّ مدوّن متأخّر، وفي ذلك كلّ الوجاهة أمّا أن نردّه لمجرّد تأخّر تدوينه، فذاك من التّعجيز العلميّ، ولأنّه محال فإنّ هشام جعيط قد عاد المرّات العديدة في كتابه

إلى السّيرة والتّاريخ بغرض استصفاء الفكرة وتحقيق وجهتها. أمّا الخطورة التي قد يسبّبها إنكار الحديث والتّاريخ وأدبيات الطّبقات والأخبار في تفهّم الوحي والقرآن والنّبوّة فهي الاقتناع بآراء مثل وانسبروف (Wansbrough) وكراون (Crone) وكوك (Cook) ونوت (Noth) وناقل (Nagel) وحتّى يوسف فان آس J. Van Ess أحيانا والمتمثّلة في ردّ موثوقية كلّ النّصوص المبكّرة لمجرّد أنها متأخّرة، واعتبارها جميعا من المنحولات (apocryphe) ، وقد كان لوداد القاضي رأي في تصحيح هذا الموقف [67].

2 ـ أمر قصّة الغار بين الصحّة التّاريخيّة والاختلاق.

تعتبر قصّة غار حراء مرحلة هامّة من مراحل تاريخ الوحي في الضّمير الإسلاميّ، ولها أفردت كتب التّاريخ ومدوّنات الحديث وأخبار السّيرة مقالا غالبا ما يوسم " ببدء الوحي ". وعلى خلاف هذا الإجماع اعتبر جعيط قصّة الغار مجرّد اختلاق [68]، وزاد على ذلك فاعتبرها اختلاقا سخيفا لأنّها لم تع شيئا من الأمور [69]. ولم يبْنِ رفضه على تضعيف الأسانيد، فذلك ممّا لا يهتمّ به المؤرّخ [70]. وإنّما كان الرّفض لأسباب أخرى ؛ منها أنّ القرآن لم يشر البتّةإلى الغار في حين ذكر مراحل هامّة من مراحل الوحي والنبوّة ؛ وثاني الأسباب أنّ قصّة الغار لا يناسب متنها توجّه القرآن في تحديد تقبّل محمّد للوحي ؛ والسّبب

---

(67) وداد القاضي، نحو منهج سليم في قضيّة موثوقية الرّسائل العربيّة الإسلاميّة المبكّرة، ضمن " في قراءة النصّ الدّينيّ " سلسلة موافقات، عدد 1، ط 1، تونس 1989، صص 131 ـ 132.

(68) جعيط، الوحي والقرآن والنبوّة، ص 35.

(69) نفسه، ص 66.

(70) نفسه، ص 35.

الآخر ميل القصّة إلى إثبات مسألة التحنّث، وليس ذاك ممّا يمكن القطع به لغموض الإشارة إليه في القرآن ؛ والسّبب الرّابع أنّ القصّة تلحّ على أميّة محمّد إبرازا لمعجزته، تعني بأميّته جهله القراءة والكتابة.

تبدو هذه الأسباب مقبولة لأوّل وهلة، ولا تمنع مع ذلك من البَحث في ذاك الإجماع على **الاختلاق**. وهو ما يردّنا إلى تقليب تلك الأسباب الأربعة. والأصل المقدّم فيها أن **ليس ما لم يذكره القرآن أو يشر إليه معدوما في التّاريخ**. ونظنّ في باب بدء الوحي أنّ القرآن لم يهتمّ بالتّفاصيل، تفاصيل تقبّل محمّد وقد فوجئ بالنّبوّة ونزول كلام اللّه عليه، وإنّما دور القصّ أن ينهض بذلك. ومن المقبول ـ لأنّه ممكن الوقوع ـ أن تكون قرابة محمّد قد بادرته بالسؤال عن صفة ما نزل عليه، لاسيما وقد ثقل عليه الأمر، فكان أن أخبر بما تبيّن واستقام له من الأمر. ولننظر إلى غير ذلك من الأغراض في القرآن لنقف على أنّ الوحي يختزل الحوادث إيماء إلى التّعاليم لأنّها هي المقصودة، وعلم النّاس بالأحداث وقتذاك يغني عن تفصيل القرآن لها.

أمّا ضنك محمّد من الإقراء، فقال " ما أنا بقارئ " فليس **حتما** كما ارتأى جعيط " أرفض أن أقرأ لأنّني حرّ في أن أقرأ أو لا أقرأ "، والأقرب في نظرنا من وضعية المفاجأة والمعاناة أن يحمل موقف محمّد على الاستفهام استطلاعا إلى المطلوب منه. يدلّ على ذلك دلالة صريحة رواية أخرى تضمّنتها السّيرة [71]، وذكرها الطبري في تاريخه [72]، ولسنا ندري لم أسقطها جعيط أو ضعّفها. جاء في تلك الرّواية : " قال

---

(71) ابن هشام، السّيرة النّبويّة، ت. محمّد فهمي السرجاني، القاهرة [د. ت]، ج 1، صص 172 ـ 173.

(72) تحقيق محمّد أبو الفضل. ط. 5، دار المعارف، 1986، ج 2 / 299. وفي هذه الرّواية " فضمّني بل فغتّني ".

رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم : فجاءني جبريل، وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب، فقال : اقرأ، قال : قلت : **ما أقرأ** ؟ قال فغتّني به حتّى ظننت أنّه الموت، ثمّ أرسلني، فقال : اقرأ، قال : قلت **ما أقرأ** ؟ ما أقول ذلك إلاّ افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي ... الخبر" [73].

ونحن نرجّح ـ مع جعيط ـ أن يكون محمّد عارفا بالقراءة والكتابة لا جاهلا لهما. وبهذا التّرجيح وقبول الرواية الثانية التي أهملها جعيط تصبح العلاقة بين الملك والنبيّ علاقة رفق وتعليم لمعتقد جديد ؛ لا علاقة نفور ولجاجة أو علاقة فرض من الموحي إلى الموحى إليه. فينتظم بهذا متن القصّة مع وجهة القرآن.

لقد كان محمّد أمّيّا بالمعنى الذي حدّد جعيط. ونؤكّد هنا مخالفتنا لرأي من اعتبر الأمّيّة عراء من الأديان والعقائد، لأنّ التحنّث ممّا لا نشكّ في إمكان وجوده، وأن يكون محمّد قد سار على ما درج عليه قومه

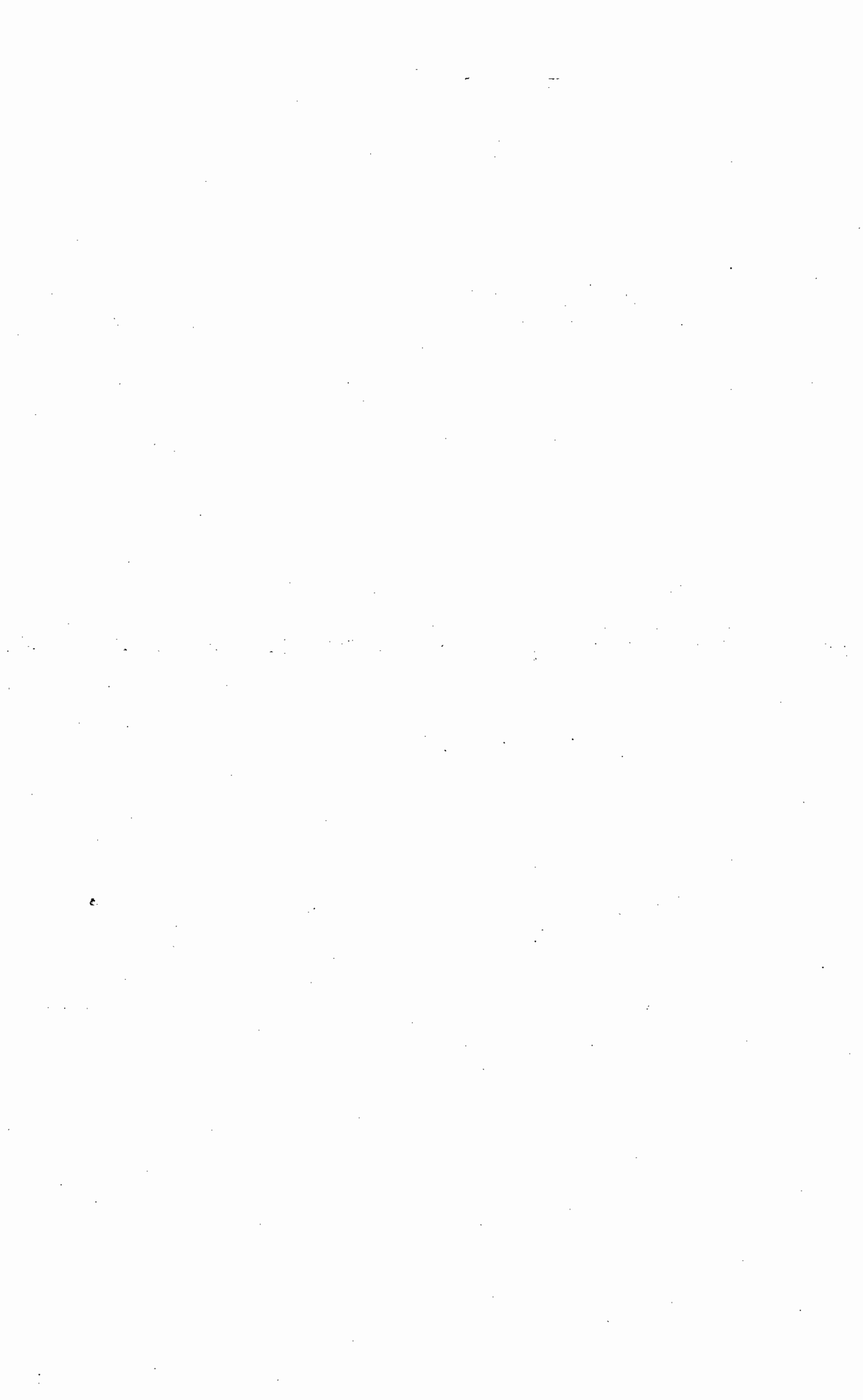
(73) نجد في التّراث الشيعيّ الإمامي الروايتين أيضا. والأولى افصح في الإشارة إلى أمّية النبيّ، غير العارف للقرآن، ورجحان الاستفهام في الرواية الثانية بيّن. يروي المجلسي عن مناقب ابن شهر آشوب ما يدلّ على الوجه الأوّل : " روي عن جبريل (ع) أخرج قطعة ديباج فيها خطّ فقال : اقرأ، فقلت : **كيف اقرأ ولست بقارئ**، إلى ثلاث مرّات، فقال في المرّة الرّابعة " اقرأ باسم ربّك " إلى قوله ما لم يعلم ". راجع المجلسي، بحار الأنوار، ط 3، بيروت 1403 هـ/1983م ، 19/18 ؛ ويروي المصنّف نفسه في موضع آخر من هذا الباب خبرا جاء في تفسير الإمام العسكري : " قال عليّ بن محمّد عليه السّلام : إنّ رسول اللّه (ص) لمّا ترك التّجارة إلى الشام، وتصدّق بكلّ ما رزقه اللّه تعالى من تلك التجارات كان يغدو كلّ يوم إلى غار حراء يصعده وينظر من قلله إلى آثار رحمة اللّه (...) فلمّا استكمل أربعين سنة، ونظر اللّه عزّ وجلّ إلى قلبه فوجده أفضل القلوب وأجلّها واطوعها وأخشعها وأخضعها أذن لأبواب السّماء ففتحت ومحمّد ينظر إليها، وأذن للملائكة ـ فنزلوا ومحمّد ينظر إليهم، وأمر بالرّحمة فأنزلت عليه من لدن ساق العرش إلى رأس محمّد وغرّته، ونظر إلى جبريل الرّوح الأمين المطوّق بالنّور طاووس الملائكة، هبط إليه وأخذ بضبعه، وهزّه وقال : يا محمّد اقرأ، قال وما أقرأ، قال : يا محمّد " اقرأ باسم ربّك الذي خلق... "، بحار الأنوار، 206/18 ـ 207.

وانتظم به تقليدهم من أمثال الذبائح والإطعام والإهداء والاعتكاف والحج على طريقة الحمس، وما إلى تلك الشّعائر الدورية والموسمية ممّا يجري مجراها ؛ ليس لأنّ الأخبار تفصّل ذلك، وإنّما لأنّ القرآن نفسه يلمّح إليه في مواضع كثيرة. أمّا قول جعيط بأنّ محمّدا كان حائرا قبل البعثة ترجيحا لمعنى الضلالة في القرآن (الضحى 7/93)، فقد اقتفى فيه أثر محمّد الطاهر ابن عاشور [74] ؛ وليس ممّا يسهل القطع به. والأقرب منه إلى الإمكان أن يكون محمّد على بعض ما اعتقد قومه قبل البعثة، على الأقلّ [75]، إلاّ إن قلنا - على مذهب الشّيعة - بعصمة الأنبياء قبل التّكليف وهذا مردود لضعفه.

ليست قصّة الغار كلّها مجرّد اختلاق إذن ؛ وإنّما قد تكون الأخبار قد ضخّمت تفاصيلها تعبّدا، أمّا نواتها الأساسيّة فمقبولة حسب منطق بدء الوحي وظروفه الشّخصيّة والإنسانيّة، وحسب وجهة القرآن في الآيات التي عوّل عليها جعيط.

(74) ابن عاشور، التّحرير والتّنوير، ج 30، ص 400.

(75) يروي ابن المنذر هشام بن السائب الكلبي (ت 204 هـ ؟) في كتاب الأصنام خبرا ردّه الكثير من القدامى، وطعنوا به وبغيره على الكلبي. قال : " وقد بلغنا أنّ رسول اللّه (ص) ذكرها | العزّى | يوما، فقال : لقد أهديت للعزّى شاة عفراء، وانا على دين قومي ". الأصنام، ت. أحمد زكي، القاهرة 1343 هـ/1924م، ص 19. وأفرد المجلسي مقالا مطوّلا وسمه بـ " هل كان النبيّ **قبل بعثته** متعبّدا بشرع ؟ "، وروى فيه جلّ الأقوال وهي ثلاثة مواقف : موقف منكر، وثان مثبت، وثالث متوقّف، راجع بحار الأنوار، ج 18/ 271 - 281. والفائدة من هذه الأخبار تردّد علماء الكلام وأهل التّفسير والحديث بين القطع بتعبّد النبيّ بشرع قبل البعثة، فوصلوه أحيانا كثيرة بشرع ابراهيم، وبين النّفي إقرارا منهم بأنّ الأنبياء معصومون من الشّر ،، كما ردّد ذلك محمّد الطاهر ابن عاشور التّحرير والتّنوير، ج 30، ص 400. والواضح أنّ أهل الموقف الثاني قد اعتبروا الشّرك أمرا مذموما، وأدخلوه في الرّؤية الاعتزالية ضمن مقولة التّقبيح العقلي، والحال أنّ عقيدة الإشراك لم يعتبرها أصحابها مذمومة حتّى ذمّها القرآن، وبهذا كان الحكم على الشّر ، في حال محمّد قبل البعثة بعقيدة القرآن.



ما لم ينشر من " شرح سقط الزند "
لابن السيّد البطَلْيوسي (تابع)

سليم ريدان

كنّا نشرنا في هذه المجلّة [1] قسما ممّا سقط من المطبوع من كتاب " شرح سقط الزند " للبطَلْيوسي. وفيما يلي نقدّم بقية ما لم ينشر، ويتعلّق بقصيدتين ومقطّعة.

فأمّا القصيدتان فقد وردتا في " شروح سقط الزند " برواية التبريزي والخوارزمي وبشرحهما دون شرح البطليوسي. وذهب في ظنّ المحقّقين أنّ ابن السيّد لم يشرحهما [2].

والقصيدتان لا جديد فيهما بالنّسبة إلى ما نعرفه من شعر المعرّي في " سقط الزند ". ولكن شرح البطليوسي لهما يربو بكثير على الشّرحين المذكورين.

وأمّا المقطّعة فقد سقطت متنا وشرحا من المطبوع. وهي فريدة من نوعها في كل ما وصلنا من أشعار المعرّي. وبدا لنا من تحليلنا [3] لها

(1) انظر حوليات الجامعة التونسية عدد 40 . 1996، ص 95.

(2) انظر شروح سقط الزند III ص 949 الهامش 1، وص 1332، الهامش 1 أيضا.

(3) قمنا بذلك ضمن فصل نشر بحوليات الجامعة التونسية عدد 42 ص 125 بعنوان «حول ديوان " جامع الأوزان " ...».

في ضوء ما نعرفه عن ديوان " جامع الأوزان " للمعرّي أنّها منه.

وبهذه النّصوص الثلاثة يبلغ ما لم ينشر من كتاب البطليوسي تسعة عشر نصّا [4] بين قصيدة وقطعة مع شرحها. منها إحدى عشرة لم ترد في المطبوع من شعر المعرّي سواء في دواوينه أو في شروحها. وفيما يلي نورد هذه النّصوص الثّلاثة حسب ترقيمنا لها كما وردت في المخطوط.

(137)

وقال أيضا، وهي قطعة تنفكّ منها سبع قطع [5]: (كامل)

جودي على * المستهتر * الصبّ * الجوي [6] * وتعطّفي * بوصاله * لا تظلمي [7]

ذا المبتلى * المتفكّر * القلب * الدّوي [8] * واستكشفي * عن حاله * وترحّمي [9]

وصلي ولا * تستكثري * ذنبي * الدّني * وترأفي * بالواله * المتيّم

يبدُو القلى [10] * بتغيّر * الحُبّ * الأبي * المُتلفي * بخباله [11] * المستحكم

---

(4) ننبه إلى أنّ القطعة المنشورة تحت رقم (1) بهذه المجلّة في عددها المذكور أعلاه (هـ 1) قد التبس علينا أمرها فاعتبرناها للمعرّي. وإنّما هي للمتنبّي من شواهد البطليوسي، فيصبح ما نشر بهذه المجلّة سابقا 16 قصيدة وقطعة لا سبعة عشر. تنضاف إليها هذه النّصوص الثلاثة.

(5) انظر المخطوطين: (أ.) 244 ظ. (ج) - 37 و. والقطعة غير واردة في " السقط " ولا في " شروح سقط الزند ". وقد أوردها العماد الأصفهاني في الخريدة (قسم شعراء الشام - تحقيق شكري فيصل. دمشق 1955. II. 108). منسوبة لغير أبي العلاء من شعراء المعرّة. لكن نسبتها إلى المعري متأكّدة. انظر فصلا لنا: حول ديوان " جامع الأوزان " للمعرّي، حوليات الجامعة التونسية، عدد 42. 1998 ص 125.

(6) الجويّ: " الماء المنتن... ويجوز أن يكون من الجوَى: شدة الوجد من عشق أو حزن " (اللسان).

(7) في الخريدة: " وترحّمي " عوض " لا تظلمي ".

(8) الدَّويُّ: في اللسان: " إلى مَرعَى وَبِيّ ومشرب دويّ أي فيه داء وهو منسوب إلى دَوٍ من دوِيَ بالكسر يدوى ". وفي الخريدة " الشّجي " عوض " الدوي ".

(9) في الخريدة " لا تظلمي " عوض " وترحّمي ".

(10) في (أ - ج) " تبدي ". وقد أثبتنا ما في الخريدة.

(11) في الخريدة " بكماله " عوض " بخياله ".

هذه الأبيات من الكامل المسدّس لحق الإضمار بعض أجزائها. ومعنى الإضمار في الكامل أن يسكّن الثّاني من السبب الثّقيل في [12] متفاعلن وينقل إلى مستفعلن. وتفعيلها على أصله في الدائرة :

[متَفاعلن متَفاعلن متَفاعلن * متَفاعلن متفاعلن متَفاعلن]

فإذا حذفت [13] الجزء الأخير [14] من كلّ بيت وجعلت القوافي عند قوله : " بِوِصاله " و" عَن حاله " و" الوالِه " و" خَبَالِه " كانت أربعة أبيات من شاذّ الكامل، لأنّها مخمّسة الأجزاء. ولم يَحْكِ الخليل من الكامل شيئا مخمّسا. وذكر غيرُه من العروضيّين أنّه قد جاء ذلك. وأنشدوا :

لِمَنِ الصَّبيُّ بِجَانِبِ الصَّحراء مُلْـقَى غَيْرَ ذِي مَهْـدِ [15]

وأنشدوا أيضا :

قومٌ يمصُّون الثمَادَ وآخرو ن نَحُورُهم في المـاءِ

وقد جاء من ذلك أيضا بيت وقع في كتاب الألفاظ لابن السكّيت وهو :

(12) في أ " من ".
(13) في أ " حرفت ".
(14) في ج " الآخر ".
(15) لم نقف على هذا البيت في ما لدينا من مصادر.

أيردّني ذاكَ [16] الضّويطَةُ عَن هَوَى * نَفسِي وَيفعَلُ مَا يُرِيدُ [17]

وقد تكلّف قوم لا معرفة لهم بصناعة العروض زيادة جزء من هذا البيت يوجد ملحقا في كثير من النّسخ [18].

فإن حذفت جزءين من آخر كل بيت وجعلت القوافي عند قوله : " وتعَطّفي " و" استكشفي " و" ترأفي " و" المتلفي " كانت أربعة أبيات من مربّع الكامل. ونظيرها في أمثلة العروض :

وإِذَا افتَقَرْتَ فَلاَ تَكُن مُتَخَشّعًا وتَجمّلِ

فإذا اقتصرت على الشّطر الأوّل من كلّ بيت بقي معك بيتان مصرّعان من مسدّس الكامل. وإن شئت كانت أربعة أبيات مشطورة. فقد جاء من [19] الكامل مشطور مُعَرّى وهو :

حَكَمَتْ بِجَوْرٍ في [20] القضاء وُلاتُنَا

وجاء منه مشطور مُذال وهو :

يَا جَلّ مَا لَقِيتُ في [21] هذا النّهَار

(16) في أوج " ذاك " ولا يستقيم بها الوزن.

(17) في ج " الضويعة ". وانظر اللّسان (ضوط). والضويطة. ورواية البيت على هذا النّحو هي أولى روايات اللسان. وهي تطابق ما في تهذيب الألفاظ لابن السكيت. تحقيق ل. شيخو. بيروت 1985، ص 194.

(18) أورد صاحب اللسان (ضوط) روايتين لهذا البيت على الكامل التام وهو ما يؤكّد قول البطليوسي.

(19) في ج " في ".

(20) في ج "من ".

(21) في أ " من ".

وجاء منه مشطور مُرقَّلٌ :

أبكِ الوليدَ بن الوليد بن المغيرَة [22]
أبكِ الوليدَ بن الوليد فتى العشيـرة

وهذا كلّه شاذ لم يحك الخليل منه شيئًـا.

فإن حـذفت من الشّطر الأوّل من كلّ بيت جـزءًا وجـعلت القـوافي عند قـوله : " الصبّ " و" القلبِ " و" ذنبي " و" الحُبّ " بقي معك بيتـان مصرّعان من مـسدّس الكامل من الضرب الأحذّ [23] المُضـمَر. وعروض كلّ واحد [24] منهمـا حذاء مضمرة لما لحقـها [24] من التصريع. ونظيـره قول زهير :

لِمَنِ الدّيَارُ بِقُنَّةِ الحِجْرِ أَقْوَيْنَ من حِجَجٍ ومِن شهرِ [25]

فإن حـذفت جزءًا آخـر وجعلت القوافي عند قـوله : " المُستهـتر " و" المتفكّر " و" تستكثري " و" تغيري " بقي معك بيتان من مربّع الكامل المعرّى على مثال ما قدّمنا من قوله :

وَإِذَا افْتَقَـرْتَ فَلاَ تَكُن متخشّعًـا وتجمّـلِ

وإذا اقتصرت على الأجزاء الأوّل من الأبيات فقلت :

---

(22) سقط هذا الشطر في أ.

(23) في أ " الآخر " وفي ج " الأخير " وكلاهما تحريف لـ " الأحذّ " وهو أن تصير متفاعلن في الضرب " مُتَفَا ".

(24) ورد مـا بين الرّقـمين في ج " منهـا أجزاء مـضـمـرة لما لحـقـهـا.. " وفي أ " منهـا جـزء مضمر لما لحقه ". وقد أثبتنا ما يقتضيه السياق وتقطيع القطعة المعنية وبيت زهير.

(25) ديـوان زهـيـر ص 27.

جُودِي عَلَى ذِي المبتَلَى * وَصِلِي ولاَ تُبدي القِلَى

كـان ذلك بيتـا [26] من مـربّع الكامـل المعـرّى أيضـا فيـه أربع قـواف. ومثل هذا يسمّى " المرصّع ".

وهذه الأبيات التي تنفك من هذه القطعة كلّها مرصّعة. ولا يجوز أن يقال إنّهما [27] بيتان من منهوك الكامل لأنّ الكامل لم يُسمع في شيء منه نهك. لم يحك ذلك أحد من العروضيّين.

(141)

وقال أيضا [28] يرثي أبا إبراهيم العلوي ويخاطب بنيه [29]: (طويل)

1 ـ بَنِي الحَسَبِ الوَضّاح والشّرفِ الجَمرِ * لسانيَ إن لَم أرثِ وَالدَكم خَصمِي

2 ـ شكوتُ مِنَ الأيّام تبديلَ غـادِرٍ * بِوَافٍ [30] وَنَقلاً من سُرورٍ إلى هَمّ

3 ـ وَحَالاً كريشِ النّسرِ بَيْنَا رايتُه * جناحًا لسَهمٍ آضَ رِيشًا عَلَى سَهم

الوضّاح : الشّديد الوضوح. وهو بمعنى الواضح. غير أنّه بناه على فَعّال للمبالغة. والجم : الكثير. من قولهم : جَمَّ المَاءُ إذا كثر. ومن النّاس من يجعل الشّرف والحسبَ والمجدَ والكرمَ معنى واحدا. ومنهم من يفرّق بينهما فيقول : المجد والشّرف لا يكونان إلاّ بالآباء والأجداد. وأمّا الحسب

---

(26) في أ ـ ج " بيتان ".

(27) في أ ـ ج " إنّها ".

(28) أ. 247 ظ ـ ج 40 و ـ وفي الشّروح . III. 949. الهامش 1 : " هذه القصيدة لم يوردها البطليوسي ".

(29) في أ " فيه ". وهي مطموسة في ج بسبب تآكل المخطوط. لكن ما يلوح منها كأنّما يناسب ما أثبتناه. وفي شرحي التبريزي والخوارزمي " أولاده ".

(30) في أ " فواف ".

والكرم [31] فيوصف بهما الرّجلُ الذي له آباء أشراف، ويوصف بهما أيضا الرّجل يَشرف بنفسه. وهذا التّفريق خطأ وتحكّم [32] من قائله بلا دليل ولا حجّة. لأنّ الشّرف مشتقّ من الإشراف والعلوّ. فكان مَن علا غيرَه بفضل في نفسه أو في آبائه فقد استحق أن يسمّى شريفا. وكذلك المجد مشتق من قولهم: مجَدَتِ الإبلُ مجودًا إذا شبعت من الكلإ وأمجدها الرجل [33]. فكل من كثرت مناقبه وحسنت أفعاله فهو ماجد. وحكى الخليل: مجَد الرجل ومجُد وأمجد إذا كثرت مناقبه وكرم فعله. ويدلّ على صحّة ما قلنا قول عائشة رضي اللّه عنها: " كلّ شرف دونه لؤم، واللّؤم أحقّ به. وكل لؤم دونه شرف، فالشّرف أحقّ به ". قال الشّاعر (طويل):

ومَا شرّفَ الإنسانَ إلاّ بنفسه * وإن خصّه جدٌّ شريفٌ ووالدُ [34]

وأمّا الكرم فيكون بمعنى الفضل في كلّ شيءٍ كان معه عطاء أو لم يكن. ولذلك [35] قيل: " ثوبٌ كريمٌ " أي جيّدٌ. و" كتاب كريم " [36]. قال اللّه عزّ وجلّ: " إنّي أُلْقِيَ إليَّ كتاب كريم " [37]. وقال تعالى: " لاَ بَارِدٌ ولاَ كَرِيمٌ " [38]. وقد ذكرنا ذلك فيما مضى. والشّهمُ: الحديد النّفس الذّكي. ويوصف به الإنسان وغيره من الحيوان. وآضَ: رجع.

---

(31) في أ - " والشّرف ".
(32) في أ - " حكم ".
(33) الكلمة سقطت من أ.
(34) لم نهتد إلى هذا البيت فيما لدينا من مصادر.
(35) في ج - " فلذلك ".
(36) من هناك إلى قوله " ولا كريم " سقط من أ.
(37) الآية 29 من سورة النّمل 27.
(38) الآية 44 من سورة الواقعة 56.

4 ـ ولا مثلُ فقدان الشّريف محمّد * رزية خطب أو جناية ذي جُرمِ

خطوب الدّهر: نوائبه وأحداثه. سُميت بذلك لتلوّنها واختلافها. من قولهم : " أخطب الحنظل " إذا اختلفت ألوانه. و" حمار أخطب " إذا كان في ظهره خضرة. والجرم : الذّنب. يقول : المُصابُ بفقد هذا المرثيّ أعظم الخطوب. وذنبُ الدّهر في إماتته أعظم الذّنوب.

5 ـ فيَا دافنيه في الثّرى إنّ لَحدَه * مقَرُّ الثريا فادفِنُوه علَى عِلمِ

6 ـ ويا حَاملِي أعـوادِه إن فَوقها * سَمَاوِيَّ سرٌّ فاتّقوا كوكب الرّجمِ

سماوي : جمع سماوة. وهي لغة في السّماء. وسماوة كلّ شيءٍ وسماءاته [39] وسماؤه : أعلاه. وإنّما ذكر أن فوق أعواده سماء سر[40] لأنّ المرثي بهذا الشّعر[41] علوي. والشّيعة تزعم أنّ للنبوّة ظاهرًا وباطنا، وأنّهم المخصوصون بعلم الباطن، وأنّهم أصحاب الأعراف الذين ذكرهم اللّه تعالى، وأنّ إمامهم كتب لهم علم ما يكون إلى آخر الدّهر في الجفر. ويذكرون أنّ عليّا رضي اللّه عنه كان يستخرج علم الأمور الكائنة من فواتح السوّر نحو " الم "[42] و" الر "[43] و" والتّين والزّيتون "[44] و" والشّمس وضحاها "[45] ونحو ذلك. ويقولون : إنّ جميع هذه الحروف والأقسام التي أقسم اللّه تعالى بها أسرار القرآن

(39) ساقط في أ.

(40) في أ ـ " سماتين ".

(41) فاتحة سور منها . البقرة 2.

(42) " بهذا الشّعر " سقط من أ.

(43) فاتحة سور منها الحج 15.

(44) فاتحة سورة التّين 95.

(45) فاتحة سورة الشّمس 91.

وبواطنه [46] التّي خصّ [47] بعلمها أهل البيت. ويروى عن علي رضي اللّه عنه أنّه قال : ما من مائة سنة تكون إلاّ وأنا أعلم قائدها وناعقها ومستغرها من جنّة ونار. وإنّما خصّ الثريا بالذّكر لأنّ هذا العلوي المتوفّى كان له سبعة بنين على عدد نجوم الثريا.

7 ـ وما نعشُه إلاّ كنعش الذي يُرَى [48] * أبا لبناتِ لا يخفن منَ اليُتمُ
8 ـ فَويحَ المَنَايا لم يُبقّين غاية * طلَعنَ الثّنَايا واطّلعن على النّجمِ

أراد كنعشِ الذي بحذف التّنوين لالتقاء السّاكنين كما قال أبو الأسود الدؤلي :

فألفيتُه غير مُستَعتبِ * ولاَ ذاكرَ اللّهَ إلاّ قليلا

وبنات نعش كواكب سبعة بقرب القطب الشّمالي. أربعة منها نعش. وهي على شكل مربّع. وثلاثة بنات. وهما اثنتان بنات نعش الكبرى وبنات نعش الصّغرى. ويسمّي أصحاب علم الهيئة إحداهما " الدبّ الأكبر " والثانية " الدبّ الأصغر ". ويُحتمل أن يريد بالنّجم الثّريا، لأنّه قد ذكرها قبل هذا. ويحتمل أن يريد جميع النّجوم.

9 ـ أعَاذِلَ إن صَمّ القنا عَن نعيّه * فوا حَسَدًا من بعده للقَنَا الصُّمّ
10 ـ بَكَى السّيفُ حتّى أخضَلَ الدّمعُ جفنَه * على فارسٍ يُرويه من فارس الدّهمَ

القنا : الرّماح. والنّعي : البُكاء على الميّت. وأخضل : بَلّ. يُقال : أخضَلَ الماءُ ثيابَه. والدّهم : العدد الكثير. وهذا معنى متداول بين الشّعراء. يذهبون بالأسماء إلى غير المعاني التي وضعت لها بضرب [49] من

(46) أ ـ " وبواطنها ".
(47) أ ـ " خصّ اللّه ".
(48) كذا في أ ـ ج. وفي الشّروح " وجدته ".
(49) في أ ـ " لضرب ".

الصّنعة. وذلك أنّ القنا لمّا كان يوصف بالصّمم كما توصف الأذن التي لا تسمع أوجب للقنا ذلك الحكمَ، وإن كان القنا إنّما يوصف بالصّمم لغير المعنى الذي وُصفت به الأذنُ. وكذلك السيفُ لمّا كان غمده يُسمّى جفنًا كما يُسمّى غطاء العين وصفه بالبكاء الذي توصف به العيون ذوات الأجفان فقال : إن كانت القنا لم تسمع نعيَ هذا المرثيّ لما بها من الصّمم [50] الذي توصف به فإنّ كلّ ذي سمع يحسدها، وكان يودّ أن يكون أصمَّ مثلها فلا يسمع بنعي هذا الميت. والعرب تقول في الأمر العظيم " هذا أمر يصِمّ الآذانَ وتستدّ له المسامع " كما قال النّابغة : (طويل)

أتاني أبيتَ اللّعنَ أنك لُمتَني * وتلك التي تَستكُّ منها المسامعُ [51]

11 ـ تَلَذُّ العوالي والظُّبَى في بَنانه * لقاءَ الرّزايا من فُلولٍ ومن حَطم

12 ـ وباللّه ربّي ما تقلّدَ صارمًا * له مُشْبِهٌ في يَومِ حَرْبٍ ولا سلمِ

13 ـ ولا صاحَ بالخيل " اَقْدِمي " في عجاجة * إذا قيل " حيدي " قال في ضَنْكِهَا اُمّي

العوالي : صدور الرّماح. ثمّ سُمّيت الرّماح كلّها عوالي كما يُسمّى الشّيءُ ببعضه. والظّبَى : جمع ظبة وهي طرف السّيف. والفلول التفلّل من كثرة الضرب. والحطم : الكسر. والبنان : الأصابع. والصارم : القاطع من السيوف، والسِّلم : الصّالح بفتح السين وكسرها. ومعنى " أقدمي " تقدّمي واشجعي. يقال : قدِم يقدم وأقدم يُقدم معنى [52] واحد. وأقدم في هذا المعنى أشهر من قدم. قال الأعشى :

كما راشدٍ تجدَنّ امرءا * تفكّر ثمّ ارعَوى أو قدِم [53]

---

(50) من هناك إلى قوله " والعرب " ساقط من أ.

(51) ديوان النّابغة الذّبياني. تحقيق شكري فيصل. بيروت 1968 ص 47. ورواية الصّدر فيه : " وأخبرتُ خيرَ النّاس أنك لمتني ".

(52) أ ـ " بمعنى ".

(53) ديوان الأعشى ص 168. وعجزه فيه : " تبيّن ثمّ انتهى أو قدم ".

والعجاجة : الغبرة. و" حيدي " ميلي وأعرضي. وأُمّي : أقصدي. والضّنك : الضّيق. وصفه بأنّه رابط الجأش في مواطن الحرب لا يهوله ما يرى من الطّعن والضرب كما قال أبو الطيب : (وافر)

وأنت الفارس القوّالُ صبرًا * وقد فَنِيَ التكلّمُ والصّهيل [54]

14 ـ ولا أمسكتْ يُسرَى عِنانًا لغارة * كيُسراه والفرسان طائشة العزم [55]

15 ـ ولا صرّف الخطيَّ مثل يمينه * يمينٌ وإن كانت معاودةَ النّعم

العزم : المضاء والنّفوذ. والخطيُّ : الرّمح ومعاودة : مسعودة. والنّعم : النّعمة. قال طرفة : (طويل)

وامنتَ إذ قَدِمُوا التلادَ لهم * وكذاك يفعل مبتدى النُّعم [56]

ونصيب " مثلَ " لأنها حال نكرة تقدّمت. أراد " يمين " مثل يمينه على الصفة. فلما قدم صفة النّكرة نصبها على الحال كقول كثيّر : (مجزوء الوافر)

لعَزّة مُوحِشًا طللُ * يلوحُ كأنّه خِلَلُ [57]

16 ـ فيا قلبُ لا تلحق بثكلٍ محمّدٍ * سواه ليبقى ثكلُه بيّنَ الوَسمِ

17 ـ فإنّي رايتُ الحزنَ لِلحزن ماحِيًا * كما خُطَّ في القرطاسِ رَسمٌ على رسمِ

الوسم : أثر الكيِّ بالنّار. وهو نحو قول أبي خراش الهذلي : (طويل)

---

(54) ديوان المتنبّي III. 169.

(55) هذا البيت متأخّر عن لاحقه في الشّروح.

(56) د. طرفة. المكتبة الثقافية. بيروت (د.ت.) ص 88. وفيه " مبتني " عوض " مبتدي " وفي أ " مبني ".

(57) ديوان كثيّر عزّة تحقيق إحسان عبّاس. بيروت 1971. ص 506.

بَلَى إنّمَا تعفُو الكلُومُ وإنّمَا * نُوكَّل بالأدنَى وإن جَلّ مَا يمضي [58]

18 ـ كريم حليم الجفن والنّفس لا يرى * إذا هو أغفى ما يرى النّاسُ في الحلم

هذا شبيه بقول أبي عبادة البحتري (منسرح)

واستشعَرت نفسيَ العفافَ عن الـ ـرّيبَـةِ حتّى في حُلُمِـي [59]

وقال أبو الطيب المتنبّي : (طويل)

يردُّ يَدًا عَن ثَوبهَا وهو قَادرٌ * ويَعْصِي الهوَى في طَيفِهَا وهو راقِدُ [60]

19 ـ فتى عشقته البابلية حقبة * فلم يشفها منه برشف ولا لَثم

20 ـ كأنّ حَبَاب الكاس وهيَ حَبيبة * إلى الشّربِ مَا يَنفي الحبابُ من السُّم

البابليّة : الخمر نسبها إلى بابل. وكانوا ينسبون الخمر العتيقة إليها. قال الأعشى : (طويل)

بِبَابل لم تُعصر فجاءت سُلافة * تخالطُ قِنديدًا ومسكا مُخَتّمَا [61]

والحقبة ها هنا المدّة من الدّهر. وحباب الكأس زبدها. والشّرب : القوم الذين يشربون. جمع شارب. والحُبَابُ : الحيّةُ. وصفه بالوَرع والعفاف.

21 ـ تسوّر إليه الرّاحُ ثمّ تهابُه * كأنّ الحُميا لوعة في ابنة الكرم

---

(58) د. الهذليين II. ص 158.

(59) د. البحتري IV. ص 2665.

(60) ديوان المتنبّي I. 305.

(61) د. الأعشى. بيروت 1967. دار الكتب العلمية. ص 164.

السَّـورة : الحدة والوثـوب. وكـذلك الحـميـا. واللّوعـة حـرقـة الحبّ. والمعنى أنّ الخمر إذا مزجت أحدثت لها سورة. فكأنّ السورة إرادة منها أن تصل إلى فيه، ولوعة منها إليه. ثمّ تدركها هيبة له فترجع عمّا أرادته.

22 ـ دَعَا حلبًا أختَ الغرّيين مصرعٌ * بسيفِ قُوَيقٍ للمكـارم والحـزم

الغريان : بناءان بالكوفة. يُقال إنّ المنذر بن مـاء السّمـاء بناهـما. وكان سبب ذلك أنّه كـان لـه نديمان من بني أسـد أحـدُهمـا خـالد بـن نصلة [62] والآخر عمرو بن مسعـود. فقتلهـما وندم على قتلهمـا. فبنى على قبـرهما بناءين. وجـعل لنفسـه يوم نـعيم يركب فيـه فيُغني أوّل من يـلقاه، ويومَ نحس يركب فيـه فيقتـل أوّل من يلقاه. ويـأمـر أن يُلطّخ الغـريّان بدمـه. فبـذلك سُمّيا [63] الغـريّين. وفي قتله عـمرو بـن مـسعـود وخـالد بن نصلة يقول الشّاعر (طويل) :

ألاَ بَكَرَ النّاعِي بِخَيْرَي بني أسَد * بعمـرو بن مسعـود وبالسّيّـدِ الصّمـد
فَمن كـانَ يَعيَـى بالجـواب فـإنّـه * أبـو معقـل لا حجـر عنه ولا حَـرَد
أثـارُوا بصحـراء الثّـويّـة قبـرَه * ومَا أخـش (إلاّ) أن يُوَارِيَه البَلَـد [64]

وإنّمـا ذكرهما أبـو العـلاء لأنّ الشّيعـة تزعـم أنّ فيها قبـر علي بن أبـي طـالب رضـي اللّه عنـه. فـأراد أنّ مـصـرع هـذا العلـوي المـرثي بهـذا الشّعـر صيّـر حلبا حين دفن فيهـا أختَ الغـريين. والسّيفُ : سـاحل البحـر. وقُويق نهـر حلب. وإنّمـا جعـل له سيفًا تعظيمـا لأمـره حين دفن

---

(62) كذا في النّسختين بالصّاد غير معجمة. وفي معجم البلدان. IV. 1981 " نضلة " بالضاد المعجمة وفي أمالي القالي III. 195. " خالد بن المضلل " عوض " بن نضلة ".

(63) في أ ـ ج " سمـي ".

(64) ورد في البيت الأوّل في أمـالي القـالي III. 195. ولم نعثـر على البيتين التاليين فيـما لدينا من مصادر ـ و" إلاّ " في عجز البيت 3 إضافة من إجتهادنا ليستقيم الوزن ـ

هذا المرثي قريبا منه وجعل مصرعه مصرعًا للمكارم والحزم لأنّهما عدما بعدمه.

23 ـ أبو السّبعةِ الشّهب التي قيل إنّها * مُنفّذةُ الأقدار في العُرب والعُجم
24 ـ وإن كنتُ ما سميتُهم فنباهَـة * كَفَتني فيهم أن أُسَمِّهم بِاسم

كان هذا المرثي قد ترك سبعة من البنين. فلذلك جعله أبا السبعة الشهب التي يزعم المنجّمون أنها مديرة العالم، تعالى اللّه عن قولهم. وقد أنكر أبو العلاء هذا القول في موضع آخر من شعره فقال : (طويل)

يقولون صنع من كواكب سبعة * وما هو إلاّ من زعيم الكواكب [65]

25 ـ فيا معشر البيض اليمانية اسألي * بنيه طعامًا إن سغبت إلى اللّحم
26 ـ فكل وليدٍ منهُمُ ومجرّبٍ * لنا خلَفٌ من ذلك السيّدِ الصّتم
27 ـ مَغَافِرُهم تيجانُهم وحُبَاهم * حَمَائلهم والفرع يُنمَى إلى الجِذمِ

أراد بالبيض اليمانية السيوف. ويروى " سغبت " و" قَرِمْت ". وهما [66] سواء. وكلاهما [67] الشهوة إلى اللّحم. إلاّ أنّ السغب يستعمل في اللّحم وغيره. ويجوز في مجرّب كسر الرّاء وفتحها. والصّتم : الكامل المضطلع بالأمور. والمغافر : البيضات واحدها مغفر. والحبا : جمع حُبوة [68]. وهي الاشتمال بالثّوب. أراد أنّهم أهل حرب فهم لا يتتوجون إلاّ بالمغافر ولا يحتبون إلاّ بحمائل السيوف. وقوله " والفرع ينمى إلى الجذم " يقول : هذا أمر ورثوه عن آبائهم وليس محدثا فيهم. ومعنى ينمى ينتسب. وجذم كلّ شيء أصله.

---

(65) مطلع القصيدة 11 في هذا الشّرح.
(66) أ ـ " وكلاهما ".
(67) أ ـ " وهما " .
(68) أ ـ حبو .

28 ـ مَتَاجِيدُ لبَّاسُون كلّ مُفَاضَة * كأنّ غديرًا فَاضَ مِنها على الجِسمِ
29 ـ كأنّهم فيها أُسُود خَفِيَّةٍ * ولكن على أكتادِها حلَلُ الرُّقمِ

المناجيد : الشّجعان. واحدهم منجاد. والنّجدة : الشّجاعة. والمفاضة : الدّرع الكاملة. وخفية : موضع يسكنه الأسد. قال الفرزدق : (طويل)

أُسُودُ شَرًى لاقت أُسُودَ خفيةٍ * تَسَاقَت على حُردٍ دمَاءَ الأساوِدِ (69)

والأكداد : أعالي الأكتاف. واحدها كتَد بفتح التّاء وكسرها. والرّقم : الحيّات التي فيها شبه الرّقم. وأجرى الأرقم مجرى الصّفة. فلذلك جمعه على فُعل. والأكثر فيه أن يجرى مجرى الأسماء فيقال أراقم :

30 ـ كُمَاةٌ إذا الأعرافُ كانت أعنَّةً * فيُغنيهمُ حسن الثّبات عن الحزمِ
31 ـ يطيلون أرواق الجياد وطالما * ثَنوهن عَضبًا غير رُوقٍ ولا جُمّ

الكماة : الشّجعان. واحدهم كمّي. وليست الكماة في الحقيقة جمع كميّ لكنّها جمع كام مثل قاض وقضاة. والكامي : الذي يكمي شجاعته فلا يظهرها إلاّ عند الحاجة إليها. والأرواق : القرون واحدها رَوق. والجياد : الخيل العتاق. والعضب : جمع أعضب وهو الذي قد انكسر فرنده. وجُم : جمع أجَم : وهو الذي لا قرون له. وكانت العرب تسمّى الرّماح قرون الخيل لأنّ الفارس يمدّ رمحه على رأس فرسه ثمّ يطعن كما يذب الثّور عن نفسه بقرنه. ولذلك قالوا : فرس جماء لا رمح مع فارسها. وفارس أجم إذا لم يكن معه رمح. ويروى أنّ بعض العرب قال لولده : أطيلوا الرّماح فإنّها قرون الخيل. وأجيدوا القوافي فإنّها حوافر الشّعر. قال عنترة : (وافر)

---

(69) غير وارد في الدّيوان.

ألَم تعلَم لحاكَ اللّه أنّـي * أجَمُّ إذا لَقِيتُ ذوي الرِّمَـاحِ [70]

وقال الأعشى : (متقارب)

متّى تدعهم لِلقـاء الصّيَا * ح تأْتِيك خَيلٌ لهم غَيْرُجُم [71]

وقوله : " تنوهنّ عضبًا " أراد أنّهم يكسرون الرّماح في الحرب فتعود خيلهم غير موصوفة بأنّها روق لانكسار الرّماح. لأنّ الأروق إنّما هو الطّويل القرون. وهي أيضا غير موصوفة بأنّها جمّ [72] لأنّ الرّماح لم يذهب جميعها وإنّما انكسر بعضها وبقي بعض. وإنّما يوصف بالأحجم الذي لا قرون له البتّة.

32 ـ إذا مـلأتهن القنـا جَبَرِيَّــةً * وغيضًا فأوقَعنَ الحفيظَـةَ باللُّجمِ

33 ـ ورفّتنَ مَجْدُولَ الشّكِيمِ كَأنّمَا * أشَرنَ إلَى ذَاوٍ منَ النّبـتِ بِالأزمِ

القنا : الرّماح. والجَبَرية : التجبّر والزُّهُو. والحفيظة : الغضب والحمية. ورفَتنَ : كسَرنَ. يقال : رفت الشيء يرفته رفتًا. والشّكيم : فأس اللّجام الذي يدخل في فم الفرس. والمجدول : الشديد الفتل. والذاوي من النبت الذي جفّ ولم يتناه في اليبس. والأزم : العض. يقول : تعض على ما في أفواهها من اللجم فتكسره لشدّة ما تجده من الغيظ كما قال في موضع آخر : (وافر)

---

(70) ديوان عنترة . دار صادر. بيروت 1966، ص 115.

(71) ديوان الأعشى، ص 171. وفيه " الحرب " عوض " الصياح " و" غير " عوض " غبر ".

(72) « جمّ » سقطت من أ ـ ج. والباق بتضييـ.

وقـد ذَابـت بِنَـار الحقـد منهـا * شكـائمُها فمـازجـت الـــرّؤالا [73]

34 ـ فَوَارِسُ حَرب يصبح المسكُ مازجًا * به الرّكضُ نقعًا في أُنوفِهِمُ الشُّــمِّ

35 ـ فهـذا وقـد كان الشّـريف أبـوهـم * أمير المعاني [74] حَارِس النّثر والنّظمِ

36 ـ إذا قِيـل نسـكٌ فالخـليـل بن آزَرٍ * وإن قيـل فَهـمٌ فالخليلُ أخـو الفَهـمِ

النّقع : الغبـار. والشّمّ : العَـزيزة التي تأبى الذّل. وتكون الشمّ أيضا التي استوت قصباتها وأشرفت مقاديمها. وذلك ممّا يُمدح به. وقد ذكرنا هذا فيمـا مضى. يريد أنّهم لا يخلدون إلى النّعيم والرّفاهيّة. والخليل بن آزر إبراهيم صلى اللّه عليه وسلّم. فآزر اسم أبيه في بعض الأقوال. وأكثر النّاس ينكر هذا ويقول : إنّما [75] اسم أبيه تارح [76] وإنّما آزر لقب له. وقرئ [77] " وإذ قـال إبراهيمُ لأبيـه آزرُ " بالرّفع. وكـذا قـرأه يعقـوب الحضرمي والحسن البصري وأُبَيّ بن كعب على معنى النّداء كأنّه قال : يا آزرُ. ومعناه: يا معُوجّ الدّين. وأجاز ابن قتيبة أن يكون معناه يا مؤازري. وقـالوا في قـراءة من قرأ " آزرَ ". بالنّصب أنّه اسم صنم وأنه منصـوب بفعل مضمر كأنّه قال : أترك [78] آزرَ، أتتّخذ أصناما آلهـة. وأجاز بعضهم أن يكون مفعولا مقدّما بـ " تتّخذ ". وجعل أصناما بدلا من آزر. وهذا بعيد جدّا. وأجاز أبو إسحاق الزجاج نصبه على الصّفة لأبيه. وهو بعيد أيضا، إلاّ أن يريد عطف البيان. وكان ابن عبّاس يقـرأ " أآزرَ " بهـمزتين مفتوحتين، ساكن الزّاي على وجه الاستفهام [79] وقال : معناه أعضدًا

---

(73) القصيـدة 101، البيت 18.

(74) في الشّروح : " المعالي ".

(75) في ا " إنّما ".

(76) في ج " نارح " بالنّون.

(77) أ و" قـرؤوا ".

(78) أ " أنزل ".

(79) ما بين الرّقمين في أ : " ومعناه أعضد تعضد من اللّه ".

تعضد به من دون اللّه [79]. ورُوي عنه أيضا أنّه فتح الهمزة الأولى وكسر الثانية وهي قراءة الأعمش [80]. والزاي أيضا ساكنة [80]. وأمّا الخليل الثاني فإنّه الخليل بن أحمد الفراهيدي.

37 ـ اقامت بيوت الشّعر تحكِمُ بعده * بناءَ المراثي وهو صُورٌ إلى الهدمِ

38 ـ نعَيناه حتّى للغزالة والسُّهَ * فكل تَمنّى لَو فَداه من الحَتمِ

الصُّورُ : جمع أصور وهو المائل. يقول : لم يبق بعده من أنواع الشّعر شيء يُستحسن إلاّ المراثي التي يُندب بها. فبيوت الشّعر قد مالت لتتهدّم، لذهاب من كان يقيمها ويُحكم مبانيها. والغزالة الشمس سُمّيت بذلك لأنّها تطلع في غزالة النّهار وهي صدره. قال جرير : (رجز)

دَعَت سُليمى دعوةً هل من فتى

يسوق بالقوم غزالات الضُّحى [81]

وقيل سُمّيت " غزالة " لاستدارتها في الفلك. شبّهت بالمغزل. وإنّما ذكر الغزالة والسُّها لأنّ " حتّى " تستعمل في تعظيم الشيء وفي تحقيره. فالتّعظيم كقولك : " مات النّاس حتّى الأنبياء ". والتّحقير كقولك [82] شتم النّاسُ الخليفةَ حتّى السّفلة. فلذلك ذكر الشّمس التي هي أعظم الكواكب نورًا، والسّها الذي هو أخفاها وأقلّها نورًا.

39 ـ وما كُلفة البدر المنير قديمة * ولكنّها في خدّه [83] أثر اللّدمِ

الكُلفة : السّواد الذي ليس بخالص. واللّدم مصدر لَدَمت المرأة وجهها إذا لطمته بيدها أو غيرها عند النياح. يقال : لدمت النائحة وجهها

(80) ما بين الرّقمين في أ : " وهي ساكنة أيضا ".

(81) في أ ـ ج " دعوت " ولا يستقيم بها الوزن ولا المعنى. والبيتان غير واردين في الديوان. وربّما كانا بيتا من قصيدة على البحر الكامل وروي الألف اللينة (الديوان ا. 343).

(82) أ ـ " كقولهم ".

(83) في الشّروح " في وجهه ".

والتّدمت. وكانت المرأة في الجاهلية إذا مات لها زوج أو نحوه أخذت نعله بيدها ولطمت بها وجهها وناحت. ولذلك قالت الخنساء : (وافر)

ولكنّي رأيتُ الصّبر خيرًا * من النّعلين والرّأسِ الحليق [84]

يقول : هذه الكلفة المرئية في البدر ليست الكلفة القديمة التي عُهدت فيه وإنّما هي من النّدامة وتفجّعه على هذا الممدوح. ويُروى اللّطمِ.

40 ـ فما مُزمع التّوديع إن تُمس نائيا * فإنّك دانٍ في التخيُّل والوَهم

41 ـ كأنّك لم تجرر قناة ولم تُجر * فتاةً ولم تجبر أميرًا على حُكمِ

المزمع : المنفرد لعزيمة [85] على ما يريد. والنّائي : البعيد. يقول : أنت قريب من الخواطر والظنون، وإن كنت في موضع لا يصل إليه لحظ العيون. والإجرار : أن يطعن الفارس قرنه ويترك الرّمح فيه ينهض به فيجرّه. والإجبار : الإكراه على الشيء.

42 ـ ووجهك لم يُسفر ونارك لم تنر * ورمحك لم يعتر وكفّك لم تَهمِ

43 ـ تقرّبَ جبريلُ بروحك صاعدًا * إلى العرش يَهديها لجدّك والأمّ

الإسفار : الإنارة والإشراق، تقول : أسفر الصّبح. وقوله : " ونارك لم تنر " يريد أنّه كان يوقد النّار باللّيل ليراها الضيفان فيقصدوها [86]. وقوله : " ورمحك لم يعتر " يقال عتر الرّمح يعتر إذا هزّ فاضطرب. وتهمي : تسيل بالجود. يقال : همى الغيث يهمي إذا انسكب. ونصب " وجهك " و" نارك " و" رمحك " و" كفّك " حملا على كأنّ المذكورة في البيت الذي قبل هذا. والتّقدير : وكأنّ وجهك لم يُسفر،

---

(84) ديوان الخنساء. دار عمار. الأردن 1988، ص 63 وفيه " بعاقبة فإنّ الصّبر" ...

(85) أ ـ " لعزيمته ".

(86) أ ـ " فيقصدها ".

وكأنّ نارَك لم تنر. وكذلك الباقين. ووقعت هذه الألفاظ في نسخ " السّقط " مرفوعة وذلك خطأ لأنّ " كأنّ " لا يجوز أن يأتي بعدها الابتداء.

44 ـ فدونك مختوم الرّحيق فإنّما * لتشرب منه كان يحفظ بالختم

45 ـ ولا تنسَني في الحشر والحوضُ حوله * عصائبُ شتَّى بين غُرٍّ [87] إلى بُهمِ

46 ـ لعلّك في يوم القيامة ذاكِري * فتَسألَ ربّي أن يُخفّفَ من إثمي

العصائب : الجماعات واحدتها، عصابة. والشّتّى : المختلفة المتباينة. والغُرّ من الخيل التي في جباهها غرر، واحدها أغرّ. والبُهم التي لا شية بها ولا وضح، واحدها بهيم. وأراد بالغرّ المسلمين، لقول رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في أمّته أنّهم يأتون يوم القيامة غرّاً محجّلين من آثار الوضوء. وأراد بالبُهم سائر الأمم.

(207)

وقال أيضا وهو بمدينة السّلام [88]:

1 ـ نبيٌّ من الغِربان ليسَ على شرع * يخبّرنا أنّ الشّعُوبَ على صَدَع [89]

2 ـ أصدّقه في مريةٍ وقد امترَت * صحابة موسى بعد آياته التّسع

[90] يقول : إنّ الغراب يخبرنا بأنّ الفراق سيقع والشّعوب ستتصدّع. فهو [90] من الغربان. غير أنّه ليس من الأنبياء الذين يشرّعون

(87) في الشّروح " غمر " وتعليق الخوارزمي والتّبريزي يفيد أنّها " غر ".
(88) في الشّروح III. 1332 " هذه القصيدة لم يوردها البطليوسي ".
(89) في أ وكذلك في الشّروح " إلى صدع ".
(90) ما بين الرّقمين ساقط من أ.

الأديان، وليس بمنكر أن امترى [91] في إنذاره. وأشكّ في صحّة إخباره لأنّ موسى عليه السّلام قد شكّ في نبوّته مع كثرة آياته وصحّة معجزاته. والشّرع : الدّين. وهو في الأصل مصدر سُمّي به. والشّعوب أكثر من القبائل، واحدها شعب. والصّدع : التفرّق. والمِرية والمُرية بكسر الميم وضمّها : الشكّ. وآيات موسى التّسع انقلاب عصاه حيّة. وخروج يده بيضاء من جيبه وانشقاق البحر وانفجار [92] الحجر بالماء والقمّل والضّفادع والجراد والدّمّ ونزول المنّ والسّلوى.

3 ـ كأنّ بفيه كاهنا أو منجّمًا * يخبّرنا عمّا لقينا من الفجع

4 ـ وما كان أفعى أهلِ نَجرَان مثلَه * ولكنّ للإنسان الفضيلة في السّمع

يعني بأفعى أهل نجران الأفعى [93] الجرهمي، وكان كاهنا. والسّمعُ : الذّكر. يقال : انتشر سمعُه في النّاس. وإنّما قال " ولكنّ للإنس الفضيلة في السّمع " لشهرة أمر الأفعى الجرهمي في الكهانة دون الغراب. يقول : لم يكن الأفعى الجرهمي بأكهن من هذا الغراب ولكن للإنس الفضيلة في أنّهم يوصفون بالكهانة دون الغربان، وإن كان ذلك موجودًا في غيرهم من الحيوان.

5 ـ ومَا قام في عُليا رَعَاوة [94] منذر * فما بَالُ سُحم يَنتَجين إلى بُقع

رَعَاوة [95]: جيل من السّودان. كذا وقع في نسخ السّقط برّاء مفتوحة. وحكى الخليل دُعاوة بدال مضمومة غير معجمة. وهي صنف

---

(91) أ. " امرى ".

(92) أ. " وانفلاق ".

(93) أ. " اليافعي ".

(94) في الشّروح " زُغَاوة " بالزاي في المتن والشّرح.

(95) أ. زغاوة بالغين المعجمة.

آخـر منهم. وأراد بعليا رعـاوة [96] أشـرافـهم وذوي القـدر [97] منهم. والسـحم من الغـربان السـود. والبُقع : التي فـيهـا بيـاض وسـواد. وينتـجين يفتعلن من النّجـوى وهي السرّ. ووقع في بعض النّسخ يَنتجين. والأوّل هو الصّحيح. يقـول : لم يبعث اللّه تـعالى قط في السّـودان نبيّا منذرًا فما بال هذه الغربان تأتي بالآيات [98] وتخبرنا عن الأمور المغيبات ؟

6 ـ تَلاقٍ تفرّى عن فِراق تذمّـه * مـآق وتكسيرُ الصّحائح في الجمـع

يقـول : كـان التّلاقي والاجـتمـاع سـببا للإفـتـراق. وكـمـا أنّ الأسـمـاء الصّحـاح إذا جـمعت جمع التّكسـير كـان ذلك سـببا لتـغيّر [99] أحـوالها وافتـراق ما كان متّصلا من حروفهـا، كقولك كلب وكلاب وفلس وفلوس. وأمّا الجمع السّالم فإنّ صيغة الواحـد فيه محفـوظة. ومعنى تفرّى : انشق. ومـآق جمع مـاق [100] وهو طرف العين الذي يلي الأنف.

7 ـ وَشَكلين ما بين الأثـافيّ واحدٌ * وآخر مُوفٍ من أراك على فـرع

كذا رويناه عن أبي الفضل البغدادي [101] عن أبي العلاء. وكذا رواه عبـد الدّائم [102]. ووقع في تعاليق سقط الزند المشـهورة المنسـوبة إلى أبي العلاء أنّـه يجـوز فـيـه الخفض على معنى رُبّ، والرّفع بالعطف على أوّل

---

(96) أ ـ رَغـاوة، بالغَين المعجمة.

(97) أ ـ " القـدرة ".

(98) ج ـ " في الآيـات ".

(99) أ ـ لتغييـر.

(100) ويقـال أيضا مؤق ومأقى.

(101) هو أبو الفضل الدرامي. انظر المرحوم الشاذلي بويحيى. الحياة الأدبية رقم 79.

(102) هو ابز خير القروي. انظر المرحوم الشاذلي بويحيى. المصدر السابق رقم 184.

الشّعـر. وأراد [103] بالذي بين الأثافي [103] الرّمـاد لأنّه يوصف بالوُرقـة كما يوصف الحمام. فيقال : رماد أورق [104]، كما يقـال : حمام أورق. وقد غلبت هذه الصّفـة على الرّمـاد حتّى أغنت عن ذكر الموصوف كـما غلب الأبطح على المكان السّهل والأجدل على الصّقر والأدهم على القيد [105]. والموفي : المشـرف. والأراك شجـر من العـضاه، وله ثمـر يشبـه عناقيد العنب الأسـود يُسمّى الغربان واحـدها غـراب. قـال بشـر بن أبـي حـازم يصف امـرأة : (طويل)

رأى دُرّةً بيضاء يحفل لونُها * سَخَامٌ كغربان البَريرِ مُقَصَّبُ [106]

وهذا البـيت طـريف المعنى. وهو من إلغـازه بالأسـماء المشـتـركـة والألفاظ. وذلك أنّ ثمر الأراك لـمّا كان يسمّى غرابًا، وكان الرّماد يسمّى أورق ووافقا [107] الطير في اسميهمـا ولّد من ذلك نوعا من اللّغز فقال : ما بال هذين الشّكلين الغريبين والأمـرين العجيـبين ؟ رماد صار حمـاما يتغنّى فوق الأغصان وثمـر أراك انقلب غرابا يطير ويسـجع سجع الكهّان فيكـون قولـه " وشكلـين " [108] معطـوفا على قولـه [فمـا بال سُحمٍ ينتجين ...] [109]، وهو أشبه من خفضه على معنى رُبّ، لأنّ ربّ تقطع

---

(103) ما بين الرّقمين في أ. " بالأثافي ".

(104) أ. ورق.

(105) في ج. القيز. والقيد من الخيل أو الإبل : الذلول المنقاد.

(106) أ. " مغصب " تحريف. انظر ديوان بشـر بن أبي حـازم. تحـقيق عـزة حسـن، دمشق 1972، ص 7.

(107) في أ. ج " ووافق " والسياق يقتضي التّثنية.

(108) ما بين الرّقمين ساقط من أ.

(109) بياض في ج. وما بين معقفين إضافة يقتضيها السياق وقد تدبّرناها من كامل الشّرح.

ما [...] [110] ما و [..] [110] كلام متّصل بعضه ببعض [108]. والنّاس يتأوّلون أنّه أراد طائرًا نزل بين الأثافيّ وطائرا آخر أشرف فوق الأراك. وهذا لا يليق بذكر الشّكلين ولا بقوله بعده : " أتى وهو طيّار الجناح "، وما ذكره من إجابته للحمام.

8 - أتى وهو طيّارُ الجناحِ وإن مَشَى * أشَاحَ بما أعيَى سَطيحًا مِنَ السَّجعِ

9 - يجيب سماويات لـون كأنّما * شَكِرنَ بشَوقٍ أو سكرن من البِتعِ

الضّمير في قوله " أتى " يعود إلى الآخر من قوله " وآخر موف ". ومعنى أشاح جدّ فيما يأتي به. وسطيح كاهن مشهور وهو ربيع بن ربيعة بن مسعود بن عديّ بن الذيب [111] بن عمرو بن حارثة بن مازر الأزدي [112]. وسمّي سطيحا لأنّه كان بضعة لحم ليس فيه عظم إلاّ جمجمته. يقال : سطحتُ الشيءَ على الأرض إذا مددته [113]. وهو الذي أراد الأعشى بقوله [114]: (بسيط)

ما نظرت ذاتُ أشفَارٍ كنَظرتها * حقّا كما صدق الذّنبيُّ إذ سَجَعَا [115]

والسّجع : كلّ كلام له قواف كقوافي الشّعر. وليس بشعر. فسمّيَ صوت الغراب سجعا لقوله : " غاق غاق ". وأراد بالسماويات الألوان حماما. ويقال في النّسبة [116] إلى السّماء سمائي وسماوي. والهمز

(110) فراغ في ج.
(111) أ - الذيبن .
(112) أ - مازى بن الأدد.
(113) أ - " مدحته ".
(114) أ " حيث يقول ".
(115) ديوان الأعشى ص 105.
(116) أ - " في التّشبيه ".

أجـود. وشكِـرن : امـتـلأن. من قـولهم : شكِـر الضّـرع إذا امـتـلأ من اللّبن. وشكِرت العين إذا امتلأت بالدّمع. قال الرّاجز :

جاء الشتـاءُ واحتال القبَّـرُ * وجعلت عين الشّمـال تشكـرُ [117]

والبتع : نبيذ العسـل. ولم يخصّصه بالذّكر لمعنى أكثر من القـافية، لأنّه إنّما شبّهها بسكران قد طرب فهو يتغنّى.

10 ـ ترى كل خَطباء القميص كأنّها * خطيبٌ تنمّى في الغضِيض من اليَنع

الخطباء : التـي في لونها خضـرة، يعني حمـامة [118] وتنمّى : تصعد وتعلو. والغـضـيض : الغض الذي لم يـدركه جـفـوف ولا يبس. واليَنع واليُنع بفـتح اليـاء وضـمّها إدراك حـملِ الشـجـرة وطيبته. يقـال : ينعت الشـجـرة وأينعت. وقـرئ [119] : « انظروا إلى ثـمـره إذا أثمـر ويُنعـه » [120] بالفـتح والضمّ. ويكون اليَنـع بفتح اليـاء خـاصّة جمع يـانع. كما قـالوا راكب وركب وراجل ورجل وهو أشـبـه ببيت أبي العلاء. وفي البـيت تقـديم وتأخـيـر. رتقديره : ترى كل خطباء القميص تَنَمَّى كأنّها [121] خطيب.

11 ـ إذا وطئت عودًا برِجل حَسِبتَها * ثقيلَة حِجل تلمَسُ العـودَ ذَا الشّـرع

يقـول : إذا صعـدت فوق غصن من أغصـان الشـجـر تغنّت، فكأنّها قينة تتغنّى في عـود. والحـجلُ : الخلخالُ. وجـمعـه أحـجال وحـجول. والشّـرع :

---

(117) لم نهتد لهذا البيت فيما لدينا من مصادر.

(118) أ ـ " حمـامـا ".

(119) أ ـ " وقـرؤوا ".

(120) الأنعـام 6 ـ الآيـة 99.

(121) ج ـ " كـايـن ".

الوتر بسكون الرّاء. فإذا فتحت الرّاء فهو [122] جمع شِرعة وهي [123] الوتر أيضا. وأكثر ما يستعمل الشّرع والشّرعة في وتر القوس. قال عنترة في التّسكين [124]: (وافر)

وكالوَرقِ الخفَافِ وذَاتِ غَربٍ * تَرَى فيها عَنِ الشّرْعِ ازوِرَارًا [125]

وقال النّابغة ويروى لأوس بن حجر : (بسيط)

من حسي أطلس تسعى تحته شِرَعٌ * كَأَنّ احناكها السُّفلى مَآشير [126]

أراد كِلاَبًا شبّهها في ضمرها وشدّتها بالأوتار :

12 ـ متى ذَنّ أنف البرد سرتم فليته * عقيب التّنائي كان عوقب بالجدعِ

13 ـ وما اورقت أعقاب دارك باللوى * ودارةَ حتّى أسقيت سبَلَ الدّمعِ

يقال : ذَنّ أنف الرّجل يذنّ ذنينا إذا سال من شدّة البرد. وليس للبرد أنف يذن وإنّما تذنّ فيه الأنوف. فنسب الذنين إلى البرد وهو يريد أهله، كما قال اللّه تعالى : " ناصية كاذبة خاطئة [127]. والناصية لا تكذب ولا تخطئ، وإنّما يكذب ويخطئ صاحبها. وقد يحتمل أن يكون شبه ما يكون في أيامِ البرد من النّوى أو الإمطار بالذّنين الذي يسيل من الأنف كما [128] قال الراجز :

---

(122) أ ـ " كانت " عوض " فهو ".

(123) ج ـ " وهو ".

(124) " في التّسكين " سقطت في ج.

(125) غير وارد في الدّيوان .

(126) ديوان أوس بن حجر ص 43. والصّدر فيه : " يسعى بغضف كأمثال الحصى رِمّعا ".

(127) الآية 16 من سورة العلق 96.

(128) " كما " سقطت من أ.

جاء الشّتاء واحتال القبّر * وجعلت عين الشّمال تشكر

وليس للشّمال عين. وإنّما أراد أبو العلاء أنّهم يرحلون عند إقبال الشّتاء ومجيء الأمطار. ودارة : موضع. والسبل : المطر المسبل. والأوتاد ليس من شأنها أن تورق. وإنّما قصد المبالغة فأخبر أنّ الدّموع كثرت في دارها حتّى أورق ما ليس من شأنه أن يُورق. وأراد بذكر(129) حرف النّفي وحتّى التي معناها الغاية أنّ إيراق الأوتاد لم يكن من فعل الأمطار وأنّ الأمطار لم يكن في وسعها وإن أفرطت ودامت أن تورق منها الأوتاد لولا شدّة انسكاب دمع العشّاق.

14 ـ ذكرت بها قِطعا من اللّيل وَافِيًا * مَضَى كمضي السّهم اقصر من قِطعِ

القطع : الحين من اللّيل. والوافي : الكامل. والقِطع الثاني : قضيب يعمل منه السّهام. والقِطع : سهم صغير وجمعه قطاع وأقطع وأقطاع. قال الهذلي : (كامل)

في كفّه جشٌّ أجشّ وأقطُع(130)

يقول : كان سروري بلقاء أحبابي في هذه الدّار يُقصر اللّيلَ الطويل حتّى يعود قطع اللّيل الطويل كقطع السّهم القصير. ودهر السّرور يوصف بالقصر ودهر الحزن يوصف بالطّول. ولذلك قال أبو نوّاس : (طويل)

تطول بي السّاعات وهي قصيرة * وفي كل دهر لا يسرّك طول(131)

---

(129) أ ـ " ان يذكر ".

(130) د ـ الهذليين ا ص 7.

(131) غير وارد في ديوان ابي نوّاس.

وقال آخر في ضدّه : (وافر)

ظللنا عند دار أبي نعيم * بيوم مثل سالفة الذباب [132]

15 ـ وما شبّ نارًا في تهامة سامرٌ * يدَ الدّهرِ إلاّ أبّ قلبك في سَلعِ

16 ـ حكت وهي تُجلّى ناظر السَّبُع اجتلى * مع اللّيل اكلّى والرّكابُ على سَبعِ

شبّ : أوقد واشتعل. وأبّ : تهيّأ واستعدّ. يقال أبّ يؤبُّ. قال الأعشى : (طويل)

أخٌ قد طوَى كَشْحًا وآبّ لِيذهَبَا [133]

ويد الدّهر : مدّته. يقال : لا آتيك يدَ الدّهر أي ما دامت للدّهر يدٌ أي قوّة. وسَلع : موضع. وقيل جبل. قال الشّاعر : (طويل)

لعمرُك إنّي يومَ سَلع لَلائم * لنفسي ولكن ما يَردّ التلَوّمُ [134]

يقول : ما أوقد سامر قطّ نارا في تهامة إلاّ هاجت لقلبك حنينًا وجنت عليك شوقًا وأنينًا على ما بينك وبينها من القفار وبُعد الأقطار. وشبّه النّار بناظر سَبُع نظر إلى [135] أكلّى على بعد فجلّى بطرفه وحدّق ببصره. ومعنى جلّى واجتلى : نظر. ومعنى تُجلى تبرز كما تُجلَى المرأة. وأكلّى جمع أكيل مثل جَرحَى وجريح. وهذا الجمع حكمه أن يكون لفعيل الذي بمعنى مفعول. والرّكاب الإبل. وقوله " على سَبع " أي على مسافة سبع ليال أو سبع مراحل.

---

(132) لم نهتد لهذا البيت فيما لدينا من مصادر.

(133) د ـ الأعشى ، ص 22.

(134) كذا ورد البيت في معجم البلدان. دار صادر. بيروت 1987. III. ص 37. وفي أ ـ ج " لا يرد ". عوض " ما يرد ".

(135) " إلى " ساقطة في أ.

17 ـ حملت لها قلب الجبان ولم أزل * شجاع الهوى لو لا رحيل بني شجع
18 ـ وفي الحي أعرابيّة الأصل محضة * من القوم إعرابيّة القول بالطّبع

يقول : كنت شجاع الهوى لا أبالي [136] برحيل من يرحل [137] من القوم [138] حتّى رحل بنو شجع [139] فعدت جبان القلب لفرط ما خامرني من الوجد والكرب. وبنو شجع : حيّ من كنانة. وأعرابية بفتح الهمزة منسوبة إلى الأعراب وهم أهل البادية. وفيهم الفصاحة وعنهم أُخذ النحو واللّغة. وأمّا لغات أهل الحضر فغير موثوق بها لمخالطتهم العجم. والمحضة : الخالصة النسب. إعرابية بكسر الهمزة منسوبة إلى الإعراب الذي يستعمله النحويون في صنعتهم. يقول : كلاهما معرب بالطّبع ليس عن تكلّف [140].

19 ـ وقد درست نحو السُّرى فهي طَبَّةٌ [141] * بما كان من جَرّ البعير أو الرّفع

السّرى : سيرُ اللّيل. ونحو السّرى : قصده وجهته. وطبّة : حاذقة عالمة. والرّفع : أشد السّير. والجرّ : أن تسير الناقة وهي ترعى. قال الرّاجز :

قد طالَمَا حَاورتكن جرّا * حتّى نوى الأعجفُ واستَمَرّا
فاليومَ لا ألو المطي سِرّا [142]

(136) أ ـ " ولا ابالي ".
(137) ج ـ " رحل ".
(138) " من القوم " سقطت في ج.
(139) في أ ـ " ترحل بني سجع ".
(140) أ " قراءة " عوض " تكلّف ".
(141) في الشّروح " لبة ".
(142) لم نهتد لهذا الرجز فيما لدينا من مصادر.

وإنّما استعار نحواً وجرّاً ورفعا إلغازا بما يستعمله النحويون. واستعار للنّحو درسا وقراءة فقال : قد تفقّهت في معرفة السُّرى فهي تعلم كيف تجرّ البعير وكيف ترفعه وما تأتيه من [143] ذلك وما تدعمه [144].

20 ـ ألِفتُ المَلاَ حتّى تعلّمت بالفلا * رنُوَّ الطّلاَ أو صنعة الآلِ في الخدعِ

21 ـ ومن يترقّب صولة الدّهر يلقها * وشيكا وهل ترضى الأساود بالوكعِ

ألفت : صحبت ولزمت. والملا : الصحراء الواسعة. والفلا : جمع فلاة. وهي القفر لا ماء فيه. والرنوّ : إدامة النّظر في سكون وفتور لحظ. والطّلا : ولد الظبية. والآل : السّراب. والخِدَع : تفتح الخاء منه وتكسر. والوشيك : السّريع القريب. والأساود الحيات التي فيها سواد. واحدها أسود. والوكع : اللّسع. يقول : الدّهر مطبوع على أن يشتّت ما جمع كما أنّ الحيّات مطبوعة على أن تلسع.

22 ـ إذا الضّبُع الشّهباءُ حَلّت بساحتي * نضوتُ عليها كلّ موّارة الضّبعِ

الضّبع : السّنة المجدبة سميّت بذلك تشبيها لها بالضّبُع من السّبع. ولذلك قالوا : أكلتهم الضّبُع. قال العبّاس بن مرداس : (بسيط)

أبا خراشة أمّا أنت ذا نفر * فإنّ قوميَ لم تأكلهمُ الضّبُعُ [145]

والشّهباء : البيضاء من الجدب. وحلّت : نزلت. والسّاحة : فناء الدّار. ونضوت : جرّدت وسلّت. من قولهم : نضوت السّيفَ من غمده. والموارة : التي يمور ضبعها لتباعده عن صدرها. ومعنى موارة [146] أن

(143) أ ـ " يأتي في ".

(144) ج ـ " وما تدعوه ".

(145) اللّسان (ضبع).

(146) أ ـ "سواره ".

يكون له موضع واسع يتقلّب فيه ولا ينضغط [147] ولا ينسحج. والضّبع: وسط العضد. ويوقعونه أيضا على العضد كلّه. ولأجل ما وصفناه من استحسانهم بعد العضدين عن الصّدر قال طرفة [148]: (طويل)

كأنّ كناسَي ضَالة يَكنفَانِها * وأطْرَقسيّ تحت صُلبٍ مؤيّدِ [149]

ولذلك قالوا: ناقة فتلاء وإبل فُتلٌ. ومعنى بيت أبي العلاء: إذا حلّت بي سنة شديدة فزعتُ إلى الرّحيل والسّفر بكلّ ناقة هذه صفتها كما قال طرفة: (طويل)

وإنّي لأمضي الهمّ عند احتضاره * بعوجاء مرقال تروح وتغتدي [150]

23 - وقال الوليد النّبعُ ليس بِمثمِرٍ * وأخطآ سربُ الوحش من ثمر النّبّعِ

الوليد هو [151] البحتري وأراد قوله [152] (بسيط)

والنّبعُ عريان ما في قضبه ثمرُ [153]

فرأى أنّ نفيَه عن النّبع أن يكون له ثمر خطأ منه لأنّ النّبع تُتّخذ منه القسيّ والسّهام وتصاد بها الوحش. فذلك يقوم له مقامَ الثّمر لغيره. والعرب تسمّي كلّ شيء عادت منه فائدة على من يحاوله مثمرا. ولهذا

---

(147) أ - ينضبط.

(148) في أ " كما قال ".

(149) د. طرفة ص 25.

(150) د. طرفة ص 22.

(151) في ج " هذا ".

(152) أ - " في قوله " عوض " وأراد قوله ".

(153) د - البحتري II . 954. وفيه " فرعة " عوض " قضبة ".

قالوا : هذا امرؤ لا ثمرة له [154]. وقالوا : فلان يثمر ماله إذا أصلحه. وإنّما قال النّابغة : (بسيط)

ومَا أُثمِّر مِن مَال ومِن ولَدِ [155]

والنّبع من أصلب الشّجر وأحسنه لاتّخاذ القسيّ والسّهام. وسرب الوحش: جماعته. ووجه اتّصال هذا البيت بما قبله [156] أنّه ذكر قبل [156] الضّبع السّنة [157] الشّهباء وهي الجدبة التي من شأنها أن تذهب الثّمار وأنّه يسافر حينئذ ويرحل على الإبل فيكون ما يعود عليه من السّفر بالإبل [158] هو ثمر الإبل كما أنّ الصّيد بقسيّ النّبع هو ثمر النّبع.

24 ـ أودّعكم يا أهلَ بغدادَ والحشَا * على زفرات ما يَنين مِن اللّذع

25 ـ وداعَ ضَنٍ لم يستقل وإنّما * تحامل من بعد العثار على ظلع

الزّفرات : جمع زفرة وهي التّنهّد من الكرب. ويَنين : يفترن. واللّذع : الاحتراق. من قولهم : لذعته النّار. والضّني : المريض، يقال : ضَنِيَ يضنَى ضَنًى فهو ضنٍ. فمن قال ضَنٍ جعله اسم فاعل صفة كحَذِرٍ وبطِرٍ. ومن قال : ضَنًى وصف بالمصدر مبالغة في المعنى كما قالوا : رجلٌ عدل وصَوم. أنشد الفرّاء : (رجز)

عَـودًا كما عـاد الضّنـي الحبـائب

---

(154) أ ـ " رجل لا ثمر له ".

(155) د ـ النّابغة ص 21.

(156) ما بين الرّقمين ساقط من ج.

(157) " السّنة " ساقطة من ج.

(158) أ ـ " للإبل ".

وكان القياس أن يقول : توديع ضن. ولكنّه وضع الوداع موضع التّوديع كما يوضع المتاع موضع التّمتّع في قوله عزّ وجلّ : " يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا " [159]. والاستقلال : الارتفاع من الأرض بعد السّقوط. والتّحامل : تكلّف الدّابّة المشيَ على مشقّة وتعب. والظّلع : العرج.

26 ـ إذا اطّ نسعٌ قلتَ واللّومُ كاربي * اجدّكم لَم تفهَمُوا كَرَبَ النّسعِ

27 ـ فبئسَ البديلُ الشّامُ منكم واهلهُ * عَلَى انّهم قَومي وبَينَهُم ربعِي

النّسع : سير من جلود مضفور على هيئة العنان. والأطيط : صوت شبيه بالحنين. والطرب : خفّة تصيب الرجل وغيره لشدّة سرور أو لشدّة جزع. والكارب : الموجع. من قولهم : كربه الأمر إذا أوجعه وحزنه. والربع : الدّار بعينها حيث كانت . فإذا قلتَ : مَربع فهو المنزل في الرّبيع خاصّة. وصف أنّه حنّ إلى الشّام وطرب حتّى طربت أنساع رحله لطربه. ومعنى " أجدّكم " ما لكم يا أيّها اللّوّام لي على الرّحيل لم تفهموا طرب إبلي وأنساعها إلى الشّام فتكفّوا عن ملامي وتعلموا عذري في إيثاري الرّحيل على مقامي. وكان ورد عليهاالخبر ببغداد أنّ أمّه قد أشرفت على الموت فأعذّ [160] السير إلى المعرّة فوردها وأمّه قد ماتت. ولذلك قال في بعض شعره :

أسَارَني عنكم أمران والدة * لم القها وثراء عاد مسفوتا [161]

28 ـ الا زوّدوني شربة ولو انّني * قدَرتُ إذن افنيت دجلة بالجرعِ

29 ـ وأنّى لنا من ماء دجلة نُغبَةٌ * على الخِمس من بُعد المفاوز والرِّبعِ

(159) الآية 3 من سورة هود 11.

(160) ج " واغذ ".

(161) القصيدة 22 ب 36.

دجلة : نهر في بغداد. والنَّغبة والنّغبة بفتح النّون وضمّها الجرعة. والخِمس من الإضماء وُرود الإبل في اليوم الخامس. والرِّبع ورودها في اليوم الرّابع. والمفاوز : جمع مفازة وهي الفلاة التي لا يكاد يسلم من سلكها.

30 ـ وساحرة الأقطار يَجني سرابُها * فتصلُبُ حِرباءً بَريّا على جِذع

أراد بساحرة الأقطار أرضا يلمع فيها السّراب فيتوهّم من يراه أنّه ماء وليس بماء. وجعل ذلك كالسّحر لأنّ معنى السّحر الخداع وتخييل أمور لا حقيقة لها. والأقطار : النّواحي. واحدها قطر. ويقال : أقتارٌ أيضا بالتّاء. والحرباء دابّة من الحشرات تصعد على شجر وتستقبل الشّمس بوجهها وتدور معها كيفما دارت. فجعله لانتصابه على الشّجر كالمصلوب على ما جناه السّراب من الشّجر بمنزلة بريئ أُخذ بجناية مذنب. وهذه استعارة وتشبيه بالسّحرة الذين صلبهم فرعون على جذوع النّخل. وإنّما أخذ ذلك الصّلب للحرباء من قول ذي الرّمّة : (بسيط)

كأنّ حرباءَها في كلّ هاجرة * ذو شيبة من رجالِ الهندِ مصلوبِ [162]

31 ـ وما الفصحاء الصّيد والبدو دارُها * بأفصح قولا من إمائكم الوُكعِ

32 ـ أدرتم [163] مقالا في الجدال بألسُنٍ * ذلقن [164] فجانبن المضرّة للنّفع

الصيد : جميع أصيد وهو الذي لا يلوي عنقه زهوًا. وأصله في البعير يصيبه داء في عنقه فلا يستطيع أن يعطفها. والإماء : الخدم. واحدتها أمَة. والوكع جمع وَكعاء وهي التي تميل إبهام رجلها على

(162) ديوان ذي الرّمّة ـ III. 1576.

(163) ج : " أردتم ".

(164) كذا في أ ـ ج. وقد شرحها البطليوسي. وفي الشّروح " خلقن ".

أصابعها حتّى ترى أصلهاخارجا. والرجُل أوكع. ويقال ذلِق اللّسان وذلُق بكسر اللاّم وضمّها ذلاقة إذا كان حديدا بليغا.

33 ـ سأعرض إن ناجيتَ من غيركم فتًى * وأجعل زَوًا من بَنانيَ في سَمعِي
34 ـ غُذيت النعامَ الرَّوحَ دون مَزاركم * وأسهرني زارُ الضّراغِمة الفُدعِ

الإعراض عن الشيء أن توليه عرضك ولا تستقبله بالنّظر. والمناجاة : المسارة. وهي مفاعلة من النّجوى. والزّوُ : اِثنان. والبنان : الأصابع. يقول أسدّ سمعي بأصابعي لئلاّ أسمع قوله. والرّوح من النّعام : المتباعدة ما بين الأرجل واحدتها روحاء. والزّأر : صوت الأسد. والضراغمة : الأسد. واحدها ضرغام. والفُدع جمع أفدع وهو الذي يقبل [165] رجله الواحدة على الأخرى. وربّما كان الفداع [166] اعوجاج الرّسغ والأسد توصف بالفدع. قال الشّاعر : (طويل)

عَميدُهُمُ ليثٌ بِبيشَةَ افدع [167]

وإنّما أراد بقوله : "غُذيت [168] النّعام" أنّه قطع إليهم القفار البعيدة عن الأنيس التي لا يوجد فيها صيد إلاّ النّعام، ولا ينام سالكها لما يسمعه من أصوات الأسد. وقد ذكر أبو الطيب نحو هذا وهو (طويل) :

يكلفنيَ التّهجيرَ في كلّ مَهمَهٍ * عليقِي مَراعيه وزاديَ رُبده [169]
35 ـ وما ذَادَ عنّي النَّومَ خوفٌ وثوبها * ولكنّ جَرسًا جَال في أذُنَي سمِعِ
36 ـ وكم جُبتُ أرضًا ما انتعلتُ بِمَروِها * وجَاوزتَ أخرى ما شدَدتُ لها شِسعِي

(165) أ ـ : يميـل ". ولعلّها " ينقل ".
(166) أ ـ " الفـدع ".
(167) لم نهتد إلى تخريجه.
(168) في ج " غـزيـت ".
(169) د. المتنبّـي II. 146.

ذاد : دفع ومنع. والجَرِس بفتح الجيم وكسرها : الصّوت. ومعنى جال أكثر الحركة. والسّمع : ولدا الضّبع من الذئب. وهو أخبث الذئاب وأسرعها عدوا. وهو من أسمع الحيوان [170] ولذلك ضُرب به المثل فقيل : هو أسمع من السّمع الأزلّ. والأزل : القليل لحم العجز. ومعنى جبت : قطعت. والمرو : الحجارة البيض. والشّسع : شراك النّعل. وصف نفسه بالشّجاعة والقوّة على قطع القفار على قدميه وأنّ سهده من أصوات الأسد لم يكن لخوفه منها ولكن كان بمنزلة السّمع الذي يسمع الصّوت فلا يستقرّ نشاطا وحدّة نفس خوفا [171] من شيء يتوقّعه. ويقال للسّمع أيضا : عِسبَارة.

37 ـ وَبِتُّ بِمُستَنّ اليَرَابيع رَاقِدًا * يُطوّفنَ حَولي من فُرَادَى ومن شَفعِ

38 ـ أبَيتُ فلم اطعم نقيع فراقكم * مطاوعة حتّى غُلبتُ على النّشعِ

مستنّ اليرابيع حيث تجيء وتذهب. واليرابيع جمع يربوع وهو نوع من الحيوان. ومعنى يُطوّفن يكثرن الطّواف. وفرادى : جمع فرد على غير قياس. والشّفع : الزّوج. يريد أنّها تطوف حوله منفردة ومزدوجة. ويقال للأرض إذا كانت بهذه الصّفة مربّعة. ومعنى " أطعم " : أذوق. من قولك طَعمتُ الطّعام. ونقيع الفراق : أشدّه وأمرّه. شبيهة بنقيع السمّ ونقيع الحنضل. والنّشع والنّشغ بالعين والغين المصدر من قولك : نشعته الدواء ونشغته الدواء إذا سَعّطتَهُ به. واسم الدواء النّشوع والنّشوغ قال المرار الأسدي : (وافر)

إليكُم يا لئامَ النّاسِ إنّي * نشَعتُ العزّ في أنفي نشُوعا [172]

(170) في أ " من أسرع الحيوان سماعا ".
(171) في أ ـ ج : " لا خوفا ".
(172) اللّسان (نشع).

وإنّما ذكر مفارقته لهم على كراهة منه لأنّه كان اتّصل به ببغداد أنّ أمّه عليلة فعجّل الإقبال إلى المعرّة لذلك.

39 ـ فَنَادَيتُ عَنسِي من دياركُمُ هَلاَ * وقلتُ لسَقبِي عن حِياضِكُمُ هِدعِ

العنس : النّاقة الشّديدة. وهَلاَ : زجْر تزجر به الإبل والخيل. قال الأخطل :

تَجُول بناتُ خَلاَّبِ عَلينا * وتُزجَر بين هَلاَ وهاب [173]

والسّقب : ولد النّاقة إذا كان ذكرا. فإن كانت أنثى فهو جائل. وهِدع : زجر تزجر به صغار الإبل دون كبارها. وفيها لغتان : " هِدْعِ هِدْعِ " بتسكين الدال وكسر العين. و" هِدَعْ هِدَعْ " بفتح الدال وتسكين العين. وهو الأشهر فيه. ويُروى أنّ رجلا كان له بكر عظيم الخلق فأراد أن يبيعه على أنّه جمل فقال المشتري [174]: ما هو إلاّ بكر. فبينما هما يتنازعان فيه بعُد البكرُ فقال له صاحبُه : " هِدَعِ هِدَعِ " فقال المشتري [174]: صدقني سِر [175] بكره. فذهبت مثلا.

40 ـ صحبت إليكم كل أطلس شاحب * يَنُوط إلى هَاديه ابيضَ كالرّجع
41 ـ عليه لبَاسٌ الخُلد حُسنًا ونضرة * ولم يَربُ إلاّ في الجحيم مِنَ الصّنعِ

الأطلس : الأغبر الثياب شبه بالذّئب الأطلس وهو الذي في لونه غبرة. والشّاحب : المتغيّر. يريد أنّه صحب في طريقه إليهم قومًا

---

(173) د. الأخطل. تحقيق مهدي محمّد ناصر الدّين. بيروت 1986، البيت غير وارد في الدّيوان.
(174) ما بين الرّقمين ساقط من أ.
(175) في أ " سن ".

صعاليك يغيرون على النّاس كما تغير الذئاب. وينوط : يعلق. والأبيض : صفة غلبت على السّيف حتّى صارت تغني عن ذكر موصوفها كما غلبت الأسمر على الرّمح والأبرق على الموضع الذي فيه رمل وحجارة وطين [176] والرّجع : الغدير [176]. والرجع : البرق. والرجع : المطر. قال اللّه عزّ وجلّ : والسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ [177]. وقال المتنخّل الهذلي يصف سيفًا [178] (سريع)

أبيض كالرّجع رَسُوبٌ إذا * ما هُزَّ في محتفل يَخْتَلِي [179]

والنّضرة : النّعمة. ويقال : رَبَا يَربُو على مثال دَعَا يَدْعُو. ورَبِيَ يَربَى على مثال عَمِيَ يعمَى. يقول نشأ في النّار وربَا فيها. وهو على ما فيه [180] من الرّونق والخضرة كأنّه كُسي من ملابس الجنّة. وإنّما أخذه من قول المتنبّي : (وافر)

قَرَبْنَ النَّارَ ثمَّ نَشَأْنَ فيها * كما نَشَأَ العَذَارَى في النَّعِيمِ [181]

42 - وابرزه من ناره القين أخضرًا * كأن غيثَ فيها بالتلهُّب [182] والسَّفعِ
43 - ولولا الوغَى في الحرب أسمع ربّه * إليلَ المَنَايا في المُثَار من النَّقعِ

القَينُ : الحدّاد. وكلّ صانع عند العرب قين. ويقال : غيثت الأرض إذا أصابها الغيث. والسّفع الإحراق. يقال : سفعته النّار. يقول أصابه سفع النّار

(176) ما بين الرّقمين ساقط من ج.
(177) الآية 11 من سورة الطّارق 86.
(178) " يصف سيفا " ساقطة من ج.
(179) ديوان الهذليين ص 12. وفيه " شاخ " عوض " هُزَّ ". وفي أ. ب " يجتلى " عوض " يختلي ".
(180) في ج " عليه " عوض " على ما فيه ".
(181) د. المتنبّي IV. 311.
(182) كذا في " الشّروح " وفي أ. ج " التّلهّب ".

فاخضرّ. فكأنّ سفع النّار إنّما كان مطرًا أصابه فاخضرّ كما تخضرّ الأرض. والوغى بالغين والعين : الأصوات المختلطة في الحرب. ثمّ سُمّيت الحربُ وغى. وإنّما أصله ما ذكرته لك. والأليل : الأنين والنّقع : ومثاره ما سطع منه وارتفع.

44 ـ ويأبَى ذُبَابٌ أن يَطُورَ ذُبَابَه * ولو ذابَ من أرجائه عَمَلُ الرَّصعِ

45 ـ تَلوَّنُ للأقرانِ في هَبَوَاتِهَا * تلوُّنَ غُولِ القَفرِ للعاجزِ المِجعِ

الذّباب الأوّل واحدها ذبان. والذّباب الثّاني : طرف السّيف. ومعنى يطُور : يقرب طوره. وطوار كل شيءٍ : ما يتّصل به. ومنه قيل لفناء الدّار طورا. والأرجاء : النّواحي واحدها رَجًى مقصور. والرّصع : فراخ النّحل. أراد ما تعمله النّحل من العسل لفراخها. والهبوات جمع هبوة وهي الغبرة. والغول : ساحرة الجنّ. والمِجع : الأحمق. ويقال : هِجع أيضا بالهاء. يريد أنّه يُرى على صوّر مختلفة كما تُرى الغول. والغول توصف بالتلوّن قال كعب بن زهير : (بسيط)

فما تدُوم على وَصل تجود بِه * كَمَا تَلَوَّنُ في أثوابها الغُول[183]

46 ـ تَقُول بَدَا في سُندسٍ او مُورَّدٍ * من اللّبسِ او عَصبٍ يَرُوقك او نِصعِ

47 ـ يَدِرّ به خِلفُ المَنُون دَمَ الطُّلَى * ويكبُر عن قُطر الوَلائدِ والرّضعِ

السّندس : الأخضر من الحرير. والعصبٌ : نوع من وشي اليمن. والنّصع : ثوب أبيض. شَرَحَ في هذا البيت التلوّن الذي ذكره قبله. والسّيفُ يوصف بالبياض والخضرة والحمرة. ولذلك سُمّي أبيض. وقال بعض المحدثين (خفيف)

---

(183) د. كعب بن زهير. دار الكتاب العربي. بيروت 1994 ص 28 والصدر فيه : " فما تدوم على حال تكون بها ".

وصقيـل كأنّمـا درج النّمـــــــلُ على مَتنهـ لِرَأي العُيُــون [184]
أخضرٌ فيه لامعـاتُ المنـايا * لانحاتٌ من بينِ حُمرٍ وجُــون

وقال أبو الطيب [185] : (طويل)

وخضرةُ ثوبِ العيش في الخُضرة التي * أرتكَ احمرَارَ المَوتِ في مَدرَجِ النّملِ [186]

[187] واللِّبس بكسـر اللاّم : اللّبـاس بعـينه. ومن ضمّ اللاّم كـان جـمع لبـاس أو جمع لبـوس أو [188] لبيس. ويجـوز أن يكون مـصدرًا وُصف به كمـا يوصف بالمصـادر [187]. ومعنى يدرّ يحلب كمـا يحلب اللّبن. والخلف للنّاقة مثل الضّرع للشّاة. والمنون : المنية. والطلى : الأعناق. والفطر : الحلب بإصبعـين والـولائـد : الخدم. يقـول : مـا يدرّ منه ليس يُحلب ويُرضع إنّمـا هو دمٌ يمنع :

48 ـ فيَا لك من أمن تقَلَّـده الفَـتى * وبـات به الأعـداءُ في خطَـرٍ بِــدع
49 ـ ولما ضَرَبْنَا فونس اللّيل من عَـلِ * تفرّى بِنَضخ [189] الزّعفَرَانِ أو الرَّدع

الخطر : الغـرر والبـدع : الذي لا نظيـر له. يقـول : هذا السـيف أمن لكلّ فـتى تقلّده في الهيـجـاء. وهو خطر لكلّ من تعـرّض له من الأعـداءِ. وأراد بقـونس اللّيل : أوّله. شـبّهـه بقنوس البيـضة. وهو أعلاهـا، وبقـونس

(184) لم نهتد لصاحب البيتين. وقد كرّر البطليوسي الإستشهاد بهما. انظر شرح البيت 40 من القصيدة 65. والبيت 56. ق 62. والبيت 6. ق 22.
(185) اسم الشّاعـر سـاقـط في أ.
(186) د. المتنبّي III. 351.
(187) ما بين الرّقمين متأخّر عمّا يليه من شرح البيت في ج.
(188) " لبـوس أو " سـاقـط من ج.
(189) كذا في الشّروح. وفي ج " بنضج " بالجيم وفي أ " لنضح " بالحاء غير معجمة.

الفرس وهو ما بين أذنيه من ناصيته. وشبه ما يبدو عند الصّباح من الحمرة والشقرة بنضج الزّعفران. والرّدع ونضخ الزّعفران : لطخه والرّدع : أثر الطيب. يقال : تردع بالطّيب. والرّدع أيضا الدّم. والنّضخُ بالخاء المعجمة من النّضح الذي هو [190] بالحاء غير معجمة. وقيل النّضخ بالخاء معجمة ما كان من الأشياء الثّخينة [191] نحو الماء وشبهه. ومعنى تفرّى : تشقّق. وإنّما أراد أنّه ركب اللّيل من أوّله إلى آخره. فلذلك ضرب القونس كما يضرب الفارس قونس فرسه.

50 ـ كأنّ الدُّجى نُوقٌ عَرِقنَ منَ الوَنَى * وأنجمُها فيها قلائدُ مِن وَدع
51 ـ لبستُ حِدادًا بعدكم كلَّ ليلَةٍ * من الدُّهم لا الغرّ الحِسَان ولا الدُّرع

الدّجا جمع دجية. خرز فيه سواد وبياض. شبّه ظلم الليل بإبل عرقت من شدّة التّعب. وإنّما قال ذلك لأنّ عرق الإبل أسود قبل أن يجفّ. ولذلك قال رؤبة :

كأنّما يَنضَحنَ بالخضخَاضِ [192]

والخضخاض : االقطران. وقد ذكرنا ذلك فيما تقدّم. والحداد : لبس السّواد عند المصيبة. والدّهم من اللّيالي التي لا يطلع فيها قمر. وهي التي تكون في آخر الشّهر. والغرّ : البيض. والدُّرع. اللّيالي التي تبيضّ أوائلها [193] ويسودّ سائرها. ومن العرب من يجعل الدُّرع التي تسودّ أوائلها ويبيضّ سائرها. ومن العرب من يقول لها دُرْع بسكون الرّاء. وهو القياس لأنّها جمع درعاء. فهي كحمراء وحُمر. وأكثرهم يقولون

(190) " الذي هو " ساقط من ا.
(191) ا ـ " الرّقيقة ".
(192) د. رؤبة ص 82.
(193) ا ـ " يبيضّ أوّلها ".

" دُرَعٌ " بفتح الرّاء على غير قياس، كأنّها جمع دُرعى مقصورة الكُبرى والكبَر. وليست بمستعملة. يقول : اسودّ الزّمان في عيني لفقدكم فليالي كلّها بُهم ليس فيها غَرّاء ولا دَرعاء. ودهر السّرور يوصف بالبياض ودهر الحزن بالسّواد. قال أبو تمّام :

وكَانت وليس الصّبحُ فيها بأبيضٍ * فأمسَت وليس اللّيلُ فيها بأسودِ [194]

52 ـ أظنُّ اللّيالي وهي خُونٌ غوادرٌ * بردّي إلى بغداد ضيّقة الذَّرع

53 ـ وكان اختياري أن أمُوتَ بأرضكم [195] *حميدًا فما ألفيتُ ذلك في الوُسع

خونٌ : يجوز أن يكون جمع خائن. كما قالوا : ناقة عائذ ونوقٌ عُوذ [196]. ويجوز أن يكون جمع خَون كما قالوا صَبُور وصُبُر. فيكون أصله خَوُون ثم سكّن العين. وضيّق الذَّرع : مثل مضروب لضعف المنّة والعجز عن النّهوض بالأمر وفعله على مشقّة وتكلّف. وأصل ذلك أنّ الدابّة إذا حملت حملا ثقيلا ضعف خطوها. فصار مثلا لكلّ شيء يشق ويتعذّر. ويضرب أيضا مثلا لكلّ شيء يتكاسل الإنسان عن فعله ولا يجدّ فيه وإن كان قويّا عليه. وهذا الذي قصد إليه أبو العلاء.

54 ـ فليتَ حِمامي حُمّ لي في بلادكم * وجَالت رِمَامي في رِيَاحكم المِسع

55 ـ وليتَ قِلاصًا مِ العِراقِ خلعنني * جُعلن ولم يفعلنَ ذاك من الخلعْ

الحِمام : الموت. وحُمَّ : قُدر وقُضي. ومعنى جالت : ذهبت وجاءت. والرّمام : العظام البالية. واحدها رِمّة. والمِسعُ والنِّسَعُ بالميم والنّون الشّمالُ. قال الهذلي : (بسيط)

---

(194) د. أبي تمّام II. 29.

(195) كذا في أ ـ ج وفي الشّروح " لديكم ".

(196) في أ " عائد ... عود " بالدال غير معجمة.

قد حـال دُون دَريسَيه مؤوّبَـــةٌ * نِسعٌ لها بِعِضَـاه الأرض تَهزيـزُ [197]

والخَلع : القـديد المشـوي. ويقـال هو اللّحم يُشـوى ويجـعل في وعـاء بإهالته ويسـمّى الوعـاء الذي يجـعل فـيه العـزف. وقيل الخَلع : لحمٌ يطبخ بلبن في كـرش بالرّضف. وهي الحـجـارة تحـمّى وتلقى فـيه. وسـمّي خَلعـا لأنّه لحم يُخلع عن عظامه. وقـوله : " مِ العـراقِ " أراد من العـراق فـحـذف النّـون لالتقاء السّاكنين كما قال الشّاعرُ : (منسرح)

أبلغ أبَا خَتَنُوسَ مَألُكَـةً * غير الذي قد يُقال مِ الكذبِ [198]

56 ـ فدونَكُمُ خَفضُ الحياة فإنّنا * نصَبنَا المطايا بالغلاة على القطـع

هذه ألـغـاز منـه بالقطـع والنّصب والخـفـض المسـتـعـمـل في صناعـة النّحـويين. والكوفـيّـون يسـمّـون النّصب على الحـال نصبـا على القطع. وإنّمـا أراد بنصب المطايا إقـامتـها للسـير وإعـدادها. من قولهم : نصبتَ الشيءَ إذا أقـمتـه. وأراد بالقـطـع قطعَـها للفلـوات. وخـفض الحـيـاة : لينها ورفاهيـتها، يقال : عيش خـافض أي وادع ساكن.

57 ـ تَعَجَّلتُ إن لم أثنِ جُهدي عليكم * سحابَ الرّزايا وهي صائبة الوقع

[199] هذا دعـاء دعـا بـه على نفسـه. والجُـهـد بضم الجـيم الطـاقـة، وبفـتحـها الغـاية. ومنهم من يجعلهـما بمعنى واحد [199] . وقُـرئ " والذين لا يجِـدُونَ إلاّ جُـهـدهم " وجَـهـدهم . والصّـائبـة : النّـازلة على قـصـد واستقامة. والوقع والوقوع سـواء.

(197) د. الهـذليين II. ص 16. وفي أ. ب " مـؤونـة " عـوض " مـؤوّبة ". و" تهـزير " بالرّاء عوض " تهزيز " بالزّاي.

(198) أنشـده أبو علي الفـارسي حسب الخوارزمي (الشّـروح III. 1367). وفـيـه " دخـتنوس " عوض " ختنوس " وفي أ " حينوس " وفي ج " عنّي " عوض " غير ".

(199) ما بين الرّقـمين ساقط من أ.



مقاربة لسانية اجتماعية لظاهرة لحن الخاصّة

اعتمادا على تحليل اخبار من التّراث العربي الإسلامي

توفيق قريرة

0 ـ مدخل :

تعتبر اللّسانيّات الإجتماعية (sociolinguistique) النّشاط الكلامي سلوكا اجتماعيا يختلف باختلاف معطيات اجتماعية صرف تحدّد موقع المتكلّم في المجتمع الأصغر أو الأكبر وعلاقته بالمتلقّي والعوامل الإجتماعيّة المتحكّمة في ظروف الإنشاء والتّلقّي.

وفي ضوء هذه المعطيات يعرّف أ. فيشمان A. FISHMAN التوجّه الإجتماعي في دراسة اللّسان بقوله : « تجتهد اللّسانيات الإجتماعية في تحديد من يتكلّم وضبط الأنواع اللّغويّة التي [يستعملها] والموضوع الذي يستعملها فيه ومعرفة المخاطب الذي يستعمل معه ذلك » [(1)].

(1) J. B. MARCELLESI, B. GARDEN, Larousse. Paris 1974, p 16 : La sociologie du langage ou encore sociolinguistique (...) s'efforce de déterminer qui parle, quelle variété de langue, quand, à propos de quoi et avec quel interlocuteurs.

وبما أنّ الكلام سلوك اجتماعي فإنّه يكون، كأيّ سلوك آخر، ذا وجهين : وجه عاديّ أو حرّ يتحدّد بمقياس تواتر السّلوك الملاحظ. ووجه رسميّ أو قانوني يتحدّد بأحكام معياريّة وبحضور عنصر من التّفكير الواعي يراعيه المتلقّي باعتباره ممثّلا لتلك القواعد ورقيبا [2]، وبعبارة علماء النّفس " باعتباره الأنا الأعلى " [3] اللّغويّ. ويعني ذلك أنّ الجماعة توجّه سلوك الفرد اللّغويّ وهذا الضرب من التوجيه يصطلح عليه علماء اللّسان بـ الجبر الاجتماعي [4] أو الجبر اللّغوي [5].

فالجبر اللّغوي الاجتماعي يوجّه السّلوك اللّغوي الرّسمي بإخضاع المتكلّم إلى جملة من القواعد والصّيغ القانونية المستمدّة من سنّة الكلام ومن قواعد اللّسان. وفي ضوء ذلك، فإنّ تحديد السّلوك اللّغوي الحرّ أو الإرادي يمكن أن يكون بملاحظة الفارق بين ما يقوله المتكلّم فعلا وما ينبغي أن يقوله بتوجيه من القانون اللّغوي. فما من شكّ في أنّ لكلّ منّا سلوكه اللّغوي الحرّ الذي يسلكه في الفضاءات التي يشعر فيها بأنّه غير مقيّد بسلطة تفرض عليه نمطا معلوما من الكلام، وله سلوك لغوي آخر يشعر، عند الإتيان به، أنّه مدفوع إلى احترام سنن مقالية تتماشى والمقام الرّسمي الذي هو فيه وعندئذ يتّجه سلوكه اللّغوي باتّجاه إرضاء ما سمّي بـ « الأنا الأعلى اللّغويّ ». وأيّ خرق أو تمرّد عليه يدخل المتكلّم في صراع مع هذه السلطة وقد يؤدّي ذلك إلى عقوبات متعدّدة.

---

(2) انظر : Stanley Aléong : Normes linguistiques, normes sociales, une perspective anthropologique. In, La norme linguistique. Quebec, Canada 1983, p. 261.

(3) Le Sur moi ، انظر : François Peraldi, la norme et le surmoi. In, la norme linguistique pp : 335 - 361.

(4) Déterminisme sociale.

(5) Déterminisme linguistique.

وإذا كان هذا مظهرا من مظاهر الجبر اللّغوي يرتبط بخضوع المتكلّم إلى سنن مقاليّة تستوجبها مقامات رسميّة ذات سلطة عليه، فإنّ من الجبر اللّغويّ ما يرتبط بمستوًى من الكلام مبدئيّ : نعني تدخّل الجماعة اللّغويّة لمراقبة الأداء اللّغوي الأوّل أو المبدئيّ للمتكلّم، وهذه المراقبة لا تنقطع عن المتكلّم بعد تعلّمه اللّسان، بل إنّها تلازمه في مختلف مراحل إنجازه إيّاه، خصوصا إذا كان المتكلّم لا يستعمل لغته أو لهجته الأصليّة، بل يستعمل لسانا آخر مثلما هو شأن العربيّة الفصيحة في عصرنا أو في عصور سابقة.

إنّ المتكلّم واقع بالضّرورة تحت ضغط القاعدة، وهذا الضغط يكون ظاهرا أو ضمنيّا حسب علاقة المتكلّم باللّسان. فإذا كان المتكلّم يستعمل لسانه الأصليّ الذي نُشِّيءَ عليه فإنّه لا يشعر بهذا الضّغط الممارس عليه لإنّ إنجاز الكلام يصبح كالإنجاز الحدسيّ أو الطّبيعي لا يحتاج أيّ عسر أدائي، مثله في ذلك مثل أيّ نشاط يوميّ يأتيه الإنسان بشيء من العفويّة وإن كان يخضع في جوهره إلى عسر أدائي وإنّما يذهب العسر بالدّربة والتّكرار.

إلاّ أنّ الشّعور بضغط القاعدة يكون عادة في اللّسان غير الأصلي وغير المستعمل إلاّ في المناسبات وهذا هو شأن الألسن التي نتعلّمها في عصرنا في المدارس بما في ذلك اللّسان العربيّ الفصيح الذي قد نصطلح عليه باللّسان " الرّسمي ".

إنّ مستعمل اللّسان العربيّ يشعر بضغط القواعد وخصوصا ما تعلّق منها بالإعراب. يشعر المتكلّم أنّ عليه أن يجري هذه القواعد وفق ما تقتضيه الوظائف النّحويّة من الأحكام الإعرابيّة فيقع عندئذ تحت ضغط القاعدة وعليه أن يحترم قوانينها وإلاّ وقع في دائرة الخطإ أو اللّحن.

لكن المتكلّم العربيّ لا يشعر بهذا السلطان القاعديّ عندما ينجز لهجته اليوميّة فالقواعد في هذه اللّهجات موجودة ولكنّ وعي المتكلّم بها وعي حدسيّ وإنجازه لها إنجاز حدسيّ ليس فيه من الضّغط ما في إنجاز العربيّة الفصحى. وقواعد اللّهجات هي قواعد لا واعية، ولذلك يمكن اعتبار لهجاتنا العربيّة اليوم لغات ذات قواعد غير واعية، في مقابل قواعد العربيّة الفصيحة الواعية فيمكن تسميتها " باللّغة ذات القواعد الواعية " وهي تتشابه ههنا مع بقيّة اللّغات التي يتكلّمها العربي اليوم كالفرنسية والإنجليزية.

وإذا كان متكلّم اللّغات ذات القواعد غير الواعية لا يخضع إلى أي مراقبة مباشرة عند ما ينجز كلامه ولا يُلحّن في العادة، فإنّ متكلّم اللّغات ذات القواعد الواعية يخضع لسانه إلى مراقبة ويحكم على إنجازه بالصحّة أو الخطإ. ولكلّ لسان ذي قواعد واعية جهاز لمراقبة الإنجاز السّليم وتمييزه عن الإنجاز المعدول عنه ويمكن تسمية هذا الجهاز بجهاز أحكام القاعدة، وهي أحكام تنتمي إلى خطاب وَرَلِسانيّ Métalinguistique من أهدافه وصف اللّسان وتحديد قواعده كي تسهّل مراقبة اللّسان أثناء عمله من جهة احترام الجهاز القانوني أو القاعديّ.

ولمّا كان الكلام سلوكا لغويّا فإنّ العدول عن الكلام السويّ هو كالخطإ السّلوكي الذي يستوجب تدخّل الجماعة أو من يمثّلها كي تنبّه إلى ما حدث من خرق في القاعدة وتدعو إلى تقويم ذاك السّلوك.

لكن ينبغي أن تكون الجماعة اللّغويّة متحكّمة بما لها من معرفة حدسيّة أو نظريّة إلى أصل الاستعمال أو إلى " حدّ الكلام " كما يقول النّحاة القدامى. وعندئذ يمكن التّمييز بين ضربين من خطابات التّقويم اللّساني هما خطاب وَرَلِساني علميّ وخطاب وَرَلِساني غير علميّ.

ومن المنتظر أن يصدر العلماء باللّسان النّوع الأوّل من هذا الخطاب لأنّهم عارفون بالقاعدة معرفة نظريّة، وأن يصدر غيرهم خطابا تقويميّا من النّوع الثّاني لأنّهم يتحرّكون في مجال من التّقويم مبنيّ على الحدس أو العادة اللّغويّة الأصليّة.

وإذا كان خرق المتكلّم القانون اللّغوي واردًا، فإنّ هذا الخرق، كان غير مقبول تختلف درجة خطورته باختلاف جملة من العوامل الاجتماعيّة ذات الصّلة بأصل المتكلّم وبانتمائه إلى العرب أو إلى غيرهم أو بمرتبته الإجتماعيّة أو السياسيّة. ولذلك فأنْ يُخَطّأ الفارسيّ أو يُلَحَّن ليس كأن يُلَحَّن العربيّ، وأن يعوّج لسان الحضريّ أقلّ خطرا من أن يعوجّ لسان البدويّ لأنّه معدن اللّغة وأصل الفصاحة. ومن جهة أخرى فإنّ تلحين العامّة ليس على درجة من الخطر التي عليها تلحين الخاصّة من أهل السّياسة.

وهكذا فإنّ خطاب التّلحين يمكن أن يصبح خطابا ذا بعد سياسيّ إذا ما كان الواقع في اللّحن شخصيّة ذات مكانة مرموقة ويبتعد ذلك الخطاب عن حياده إذا ما اتّجه إلى الخواصّ فيتلوّن بلون ايديولوجي أو سياسيّ.

ويهمّنا في هذا المبحث أن نبيّن، من خلال بعض الأخبار المذكورة في كتب اللّغة خاصّة، كيف أنّ التّلحين ينحو منحى سياسيّا وكيف يوجّه السياسيّ سلوكه اللّغويّ تحت هذا الضّغط اللّساني المتمثّل في الهروب من اللّحن، وكيف يصبح اللّسان سلطة قد تتعارض مع السلطة السياسية أو تتقاطع معها.

إنّها مقاربة لسانيّة اجتماعيّة لظاهرة لحن الخاصة في التّراث العربي الإسلاميّ من خلال تحليل نماذج من الأخبار تصوّر في أغلبها التّعامل Interaction بين السياسيّ ومن يوجّه لسانه ويراقبه سواء أكان نحويّا أم لغويّا أم متكلّما عالما باللّغة.

ا ـ السّياسيّ وسياسة اللّسان :

لا تخلو كتب اللّغة والأخبار من نصوص تدلّ على اهتمام ساسة العصر الإسلاميّ الأوّل، على الأقلّ، باللّسان والتّنبيه إلى خطر اللّحن خصوصا إذا ما دار على ألسنة أولي الأمر لإيمانهم أنّ ذلك من المعايب التي لا تعلق بالشّخص المفرد بل بجهاز الدّولة عامّة.

ولقد اخترنا أن نتوقّف عند هذا الخبر المنسوب إلى الخليفة عمر بن الخطّاب ممّا أورده صاحب " البيان والتّبيين " وفيه : " كتب الحصين بن أبي الحرّ إلى عمر كتابا فلحن في حرف منه فكتب إليه عمر أن قنّع [6] كتابك سوطا " [7]. إنّ اللّحن في رأي الخليفة يستوجب عقابا لا يختلف عن أيّ عقاب آخر وآلة العقاب واحدة. غير أنّ عقاب اللاّحن هو عقابٌ مجازيٌّ ولذلك اختار عمر أسلوبا مجازيّا يجعل بمقتضاه زجر الكتاب غير مقصودٍ وإنّما المقصود زجر اللّسان اللاّحن وبالأحرى زجر صاحبه.

وسواء أكان الكتاب من صنعة العامل نفسه أم من صنعة كاتبه فإنّ العامل هو المسؤول الأوّل أمام الخليفة عن هذا الخطإ الرّسميّ والزّجر يرتبط به في الحقيقة لا بغيره، واستعمل الخليفة سلطانه السياسيّ لإصدار العقوبة ولكنّه تذرّع باللّسان وارتكز على القانون اللّغوي (لا الاجتماعي أو الشّرعيّ) لإقامة هذا الحدّ المجازي على لسان العامل.

لقد حدث التّقاطع بين سلطتين هما سلطة السياسة وسلطة اللّسان ويبرز التّقاطع وجه الساسيّ الخبير بشؤون اللّسان حتّى لكأنّ تقدّمه في منصبه على عامله كان لمعطيات متلابسة لا يمكن إقصاء المعرفة باللّسان عنها ولكأنّ الخبرة بسياسة اللّسان جزء من الخبرة بسياسة الإنسان.

---

(6) لسان العرب 299/8 (مادّة ق.ن.ع) قنّعه بالسّيف أو السّوط اعلاه به.

(7) الجاحظ. البيان والتّبيين 216/2 ـ 217.

وبهذا فإنّ من شروط السياسيّ أن يكون عارفا، قبل غيره، بأحوال اللّسان وحارسا أمينا له لأنّه جزء من جهاز الدّولة وايديولوجيّتها. واللّحن يصبح من هذا المنظار ممّا يمسّ مباشرة بجهاز الدّولة الايديولوجي وهو ديني وسياسي في آن.

فاللّحن من وجهة نظر سياسيّة ليس مجرّد خروج عيّنة من الكلام عن قواعد اللّسان بل هو خروج له خبيئ يتجاوز خرق قاعدة لغويّة واحدة إلى أن يكون خروجا فجّا عن عنصر ممّا يمثّل الهويّة ويوحّد النّاس.

إنّ نظرة كهذه إلى اللّحن تنبني على تصوّر رمزيّ للّسان : أنّه شيء تاريخي يتجاوز كونه أداة تواصل يوميّة إلى كونه تركة تاريخيّة وإرثا مشتركا على كلّ فرد، وخصوصا أولي الأمر، أن يحافظوا عليه. وهو إلى ذلك شيء مقدّس يرتبط بالعقيدة فهو لسان الدّين ولسان السياسة بما هي حافظ لهذه التّركة العقيديّة.

ولعلّ الوعي بهذا البعد الرّمزيّ للّسان قد حرّكه في التّاريخ العربي الإسلامي، أهم ما حرّكه، الشّعور بانتهاك العربيّة بعد زحف ظاهرة اللّحن القادمة إليها من تحريف الأعاجم اللّسانَ العربيّ. وهذا الوعي هو الذي دفع إلى تقنين اللّغة وإحكام بناء نظريّتها. والأخبار التي حملها التّراث تجعل السياسي هو الذي بادر بحكم دوره في حفظ اللّسان الرّمزيّ إلى حثّ النّحويّ حتى يضع أسس النّظريّة النّحويّة، وأنّ هذا النّحويّ لم يكن ليتحرّك بوازع ذاتيّ، فإنْ فعل فإنّ عليه أن يستشير السياسيّ في ذلك، حتّى لكأنّ وضع نظريّة لسانيّة متّصلة بالعربيّة قرار سياسي قبل كلّ شيء.

لقد أورد الزجاجي في كتاب " الإيضاح " خبرين يؤرّخان وضع علم النّحو العربي فيهما اتّفاق في نسبة وضعه إلى أبي الأسود الدّؤلي، واختلاف في السياسيّ الدّاعي إليه أهو علي بن أبي طالب أم هو زياد بن أبيه.

يقول الخبر الأوّل إنّ أبا الأسود قد تحرّك من نفسه إلى وضع علم لحفظ اللّسان العربي في كتاب يجمع فيه أصول العربيّة بعد ما شاهده من تفشّ للّحن ولكنّ زيادا منعه من ذلك وقال : " لا نؤمن أن يتّكل النّاس عليه ويتركوا اللّغة وأخذ الفصاحة من أفواه العرب إلى أن فشا اللّحن وكثر وقبح فأمره أن يفعل ما كان نهاه عنه " (8).

إنّ السياسيّ هو من أوقف عمل النّحويّ المؤسّس وهو من دفعه، فكأنّ التّأليف في علم العربيّة يحتاج إذنا سياسيّا لأهميّته وأهميّته نابعة ممّا أثبتناه من علاقة العربيّة بالجهاز الإديولوجي للدّولة.

بل إنّ تدخّل السياسيّ قد لا يتوقّف عند الإذن بالتّأليف وإنّما قد يتعدّاه إلى المساهمة في وضع أركان الفنّ نفسه، وهذا ما نجده في الخبر الذي ينسب الإذن والتأسيس إلى عليّ بن أبي طالب. قال الزجاجي : " ويقال إنّه (أي الدّؤلي) أوّل من سطّر في كتاب الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى فسئل عن ذلك فقيل أخذته من أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب صلّى الله عليه وسلّم " (9).

لا شكّ في أنّ وراء هذا الخبر أو ذاك خلفيات إيديولوجية كثيرة منها ما يتعلّق بتقدّم وضع اللّسان العربي إذ هو في عهد الخلافة الرّاشدة أو بعيدها ومنها ما يتّصل بانتصار مروّجي هذا الخبر أو ذاك إلى الدّولة الأولى أو " المنقلبة " عليها وقد يكون وراء هذين الخبرين مصادر شيعيّة أو

(8) الإضاح في علل النّحو 89.

(9) نفسه.

مخالفة لها كل ذلك جائز ولكنّه يؤكّد ارتباط اللّسان بالإيدولوجيا وبالسياسة. فمن مظاهر الجلب إلى هذه الدّائرة السياسية أو الإيديولوجية الإدّعاء بأنّ رمزها قد حرص على بناء أركان اللّسان النّظريّة أو ساهم في تأسيس قواعده الواعية وذلك مظهر من مظاهر الغيرة عليه وحفظه.

وإذا كان الأمر على ما نرى فإنّ قصّة عليّ هي الأكثر وقعا من قصّة زياد لأنّها تجعله من يدفع النّحوي إلى صيانة اللّسان وتجعله من ينتج أصعب أركان الخطاب النّحوي ونعني أقسام الكلام بما هي أهمّ أركان النّظريّة النّحويّة.

إنّ عليّا سياسيّ ينتج خطابا ورَلسانيّا علميّا، فسلطته السياسيّة قد اجتمعت إلى دوره العلمي بل قل إنّ تلك السّلطة كان من مشمولاتها سياسة اللّسان وإنّ فقه اللّسان جزء من فقه السياسة.

وبقطع النّظر عن صحّة هذه الأخبار وما شابهها أو عدمها، فإنّها تدلّ على تصوّر يضع السياسي في موضع المسؤول الأوّل عن شؤون اللّسان بل ويشترط فيه أن يكون عارفا به وخبيرا خبرة إنجازيّة ونظريّة.

وهذا الوجه المثالي للسّائس الذي رسّخته مثل هذه الأخبار في الأذهان جعل النّاس يعتبرون إتقان اللّسان جزءا من إتقان السياسة حتّى إذا ما أخلّ صاحب سلطان بشيء منه انتقدوه عليه وعدّوه مقصّرا في شيء هو كالواجب.

من ذلك أنّ معاوية بن أبي سفيان قال للنّاس : " كيف ابن زياد فيكم؟ قالوا ظريف على أنّه يلحن. قال : فذاك أظرف له ". ويعلّق " القالي " على قول معاوية فيقول : " ذهب معاوية إلى اللّحن الذي هو الفطنة وذهبوا هم إلى اللّحن الذي هو الخطأ " [10].

(10) أبو علي القالي، الأمالي 1/ 5.

إنّ هذا الخبر ليبيّن كيف أنّ مسألة اللّحن قد طغت على بقيّة المشاغل المرتبطة بعلاقة الحاكم بالمحكوم. ولعلّ اللّحن كان مدخلا للنّاس كي يطعنوا على الوالي لكنّ معاوية عرف كيف يستغلّ ازدواج الدّلالة في عبارة اللّحن . إذ هي من الأضداد . كي يخفي عيب واليه ويتهرّب من حرج المسؤوليّة. ولا يمكن لمعاوية أن ينكر على ابن زياد سقطات لسانه التي شكاها النّاس وهو عارف بها. فلقد جاء في الأخبار أنّ زيادا " أوفد ابنه (...) إلى معاوية فكتب إليه معاوية : إنّ ابنك كما وصفت ولكن قوّم من لسانه " [11].

إنّ الجمهور الذي حاوره معاوية واضطلع بدور مراقبة اللّسان هو، كما يصطلح على مثله بعض اللّسانيين الاجتماعيين، متكلّم مثقّف جماعيّ (locuteur intellectuel collectif) ويعني به الصّوت الموحّد للمجموعة اللّسانيّة. فقد يضطلع بجملة من الأدوار اللّغويّة من أهمّها أن يمثّل بجمعه هويّة لغويّة، تقتضي منه التّدخّل لإصلاح اللّسان وإرجاعه إلى أصله فضلا عن إجراءات أخرى [12]. وحضور المتكلّم المثقّف الجماعيّ أي هذا الصّوت اللّغويّ الموحّد كان، في الخبر، بسبب شعور الجماعة أنّ واليها بات يهدّد هويّتها اللّغويّة الجماعيّة ومن المفروض أن يكون حاميها. وكأنّ الوالي ليس عنصرا ضمن هذا الصّوت اللّغوي الجماعي، بل هو صوت شاذّ خارج عن الجمع باللّحن الذي يرتكبه. فكانت شكواهم إلى معاوية أشبه بالاحتجاج السياسي الذي لا بدّ له أن يبلغ الخليفة بما هو السّلطان الأكبر. لكن ردّ معاوية كان سياسيّا استطاع أن يهمّش هذه الشّكوى بضرب من المراوغة الذكيّة التي تقتضيها سياسة النّاس. واعتمدت

---

(11) الجاحظ، البيان والتّبيين 2/210.

(12) Introduction à la sociolinguistisque, p 18 : « Le locuteur intellectuel collectif n'existe que dans la mesure où le collectif existe; mais ce discours peut avoir diverses formes (... résolutions, adresses, mais aussi constantes linguistiques différenciées par rapport a celles d'autres groupes) ».

المراوغة على المعرفة بسرّ من أسرار اللّغة وهو انطلاق بعض الكلم على الشيء وضدّه. وما من شكّ في أنّ الاشتراك هو مدعاة لسوء التّفاهم كما يؤكّده كثير من المشتغلين باللّسان [13] واعتمادا عليه دخل الخطاب في ضرب من عدم التّفاهم المقصود.

ومهما كان فرار السّياسيّ من مجابهة الملحّنين فإنّ المجموعة تظلّ تمثّل في هذا الإطار سلطة على السياسي اللاّحن لها شروطها الضمنيّة على سائسها. ومن هذه الشّروط أن يعرف كيف يجابهها أو يراوغها، عند التّواصل معها، فالقدرة على الخطابة من بين الصفات التي تعتبرها الجماعة مميّزة بين صاحب سلطان وآخر. ومن أوّل مظاهر القدرة على الخطابة الأداء اللّغوي الجيّد وأوّل خطى إتقان ذلك الإصابة من جهة الالتزام بقواعد الإعراب بقطع النّظر عن فنيّة المقال أو عدمها. وإذا ما خالف السياسيّ هذا المبدأ عرّض نفسه إلى النّقد. فاللّسان يمكن أن يكون مدخلا مهمّا إلى الحكم على السّلطان أو عليه، وكان السّاسة يعرفون جيّدا هذا المأخذ لذلك قال عبد الملك بن مروان : " شيّبني ارتقاء المنابر وتوقّع اللّحن " [14].

ومثل هذا القول يعني أنّ السياسيّ يقع، عند مباشرة النّاس بالخطابة، تحت ضغط نفسيّ سببه الخوف من اللّحن وما قد ينجرّ عنه من ردّ فعل الجماعة اللّغويّة التي يرى السائس أنّها تتصيّد أخطاءه هو الذي جعل ليتصيّد أخطاء النّاس. فالحرص على سلامة اللّسان هو من هذا الجانب حرص على سلامة الصّورة التي يريد الخليفة أن يحملها النّاس عنه وحرص على المحافظة على الهيبة السياسية لا على هيبته الذاتيّة فقط، بل على هيبة الدولة كذلك.

---

(13) V. Jankelevicth : Traité de vertus. Paris, Bordas - 1947, p 242 : « La disproportion du sens et des signes, l'homonymie, la polysémie enfin vont permettre au menteur de jouer sur deux tableaux ».

(14) عيون الأخبار 138/2.

11 ـ السياسي بين ضغط اللّسان وضغط القرآن : اللّحن أم الغلط ؟

إنّ إرتباط اللّغة بالعقيدة وفق ما سمّيناه بالاعتبار الرّمزي للّغة، يجعل اللّحن لا من معايب الكلام البشري وحسب بل يجعله بمثابة السّوس الذي ينخر العقيدة ويوهنها بما قد يدخله عليها من تحريف. وبذلك يكون اللّحن شيئا محظورا أو محرّما خصوصا إذا ما اتّصل بالنصّ المقدّس.

ولقد ترسّخت فكرة اللّحن المحرّم في الأذهان حتّى إنّ بعضهم اعتبر أنّ الأدعية، بما هي خطاب بشريّ وجهته الذّات الإلهيّة، ينبغي أن تكون بخطاب سليم من اللّحن وأنّ مخاطبة الإله بكلام ملحون من شأنه أن يولّد رسالة مشوّهة لا يمكن أن تلقى من الإله قبولا. فاللّحن محظور لا في النصّ القرآني، فحسب بما هو كلام من اللّه، بل هو أيضا محظور في أيّ كلام موجّه إلى اللّه.

قال بعض السّلف : " ربّما دعوت فلحنت فأخاف ألاّ يستجاب لي " [15]. والاستجابة في رأي صاحب هذا المقال غير مرتبطة بصفاء الجنان فقط بل ترتبط بصفاء اللّسان كذلك، وعدم الاستجابة كأنّها عقوبة إلهيّة على تشويه اللّسان العربي.

ونحن إذا ما اقترضنا عبارات البراغماتيين من أمثال " أستين " Austin [16] قلنا إنّ عمل التّأثير بالقول Acte Perlocutionnaire (ممثّلا في ما سمّي هنا بالاستجابة) يرتبط ارتباطا وثيقا بما يسمّى بالعمل القوليّ Acte Locutionnaire أو بكيفيّة أداء المتكلّم للإنشاء القوليّ لا من جهة الإبانة

---

(15) الايضاح في علل النّحو 96.

(16) انظر : J. L. Austin, How to do Things with words, oxford university press, 1990

أو عدمها، (إذ الإعراب وعدم اللّحن يعنيان الإبانة عن المعاني) بل من جهة عدم القدرة على التّأثير في الذّات الإلهيّة بالقول لأنّه قول مشوّه.

وإذا كان اللاّحن في الكلام العادي كالمبهم لا يمكن أن يجد لإنشائه أيّ تأثير ولا لقوله أيّ ردّ فعل (إذ اللّحن إذهاب للإعراب وبالتّالي قضاء على وظيفته التّبيينيّة التي لأجلها دخل الكلام)، فإنّ اللاّحن في حضرة الإله يكون، إضافة إلى ذلك، كمن يطلب بلسان ويكفر بآخر. فاللّحن في رأي صاحب المقال كالكفر بالنّعمة الإلهيّة اللّغوية، وما من شكّ في أنّ الاستجابة لا تتمّ في ضوء هذا المعطى.

وإذا كان الأمر على هذا التصوّر فإنّ اللّحن إذا ما اقترن بكلام الله عدّ أشدّ بشاعة لأنّ اللاّحن يكون قد أخطأ في حقّ اللّسان الإنساني والنصّ الإلهي معا، فيكون قد جمع بين انتهاك حقوق النّاس وحقوق الله.

غير أنّ العرب قد ميّزوا في هذا السياق بين اللّحن والغلط (أو الخطإ)، فإذا كان اللّحن يعني خطأ المتكلّم عند إنجاز الكلام البشري فإنّه قد اصطلح بالغلط أو الخطأ على تحريف لغة النصّ القرآني.

وما يلفت الانتباه حقّا في السياقات المميّزة بين ضربيْ الغلط أنّ هناك شيئا من الإجماع على أنّ اللّحن أشدّ خطورة من الغلط، أي أنّ الخطأ في النصّ الدّيني وإن كان محظورا فإنّه هيّن إذا ما قورن باللّحن، وأنّه إذا كان للمرء أن يختار بين قبيحين عليه أن يختار الغلط على اللّحن. ولعلّ أقدم الأقوال التي وجدناها في هذا الباب قول عمر بن الخطّاب : " لأَنْ أقرأ فأخطئ أحبّ إليّ من أقرأ فألحن لأنّي إذا أخطأت رجعت وإذا لحنت افتريت " (17).

---

(17) الإيضاح في علل النّحو 96.

استعمل لفظ " الخطإ " في معنى الغلط، و" الغلط كلّ شيء يعيا الانسان عن جهة صوابه من غير تعمّد "[18] فالغلط بهذا هو خطأ في المنطق غير متعمّد ناجم عن سهو. وبناء عليه فإنّ الخطأ في القراءة هو في رأي عمر ناجم عن سهو ولذلك فإنّ المرء قد يرجع عنه إذا ما تذكّر من نفسه أو ذكّر به، لأنّ الأمر مرتبط بالحافظة أو الذّاكرة ولا عيب في ذلك مادام الانسان من شأنه النّسيان أمّا اللّحن فمرتبط بجهل القاعدة وذلك من أمر الإدراك والعقل وليس ناجما عن الحفظ. والجهل بقانون اللّسان، ذاك الذي يقود إلى اللّحن، من شأنه أن يكون "افتراء " على اللّسان بما ليس فيه وتغييرا للمواضعة والعرف اللّغوي من ناحية وهو من ناحية أخرى افتراء على النصّ نفسه خصوصا إذا ما أدركنا أنّ تغيير الإعراب قد ينجم عنه تغيير للمعاني، وفي ذلك تقوّل على النصّ وادّعاء له ما ليس فيه. فالكلام باللّحن ينقل المرء من القول إلى التقوّل، ولهذا عدّ عمرُ اللّحنَ أخطر من الغلط.

والحقّ أنّ اختيار الغلط على اللّحن لم يكن موقفا فرديّا يلزم عمر بن الخطاب وحده، بل كان موقفا سائدا لدى السّاسة. ففي الخبر التّالي المنسوب إلى الحجّاج بن يوسف نرى كيف أنّ هذا الوالي الأمويّ يقدّم الغلط على اللّحن وفي اختياره ذاك موقف سياسيّ نبيّنه بعد عرض النصّ الذي ذكرته بعض كتب النّحو.

قال الزمخشري في المفصّل : " وممّا يحكى من جرأة الحجّاج على اللّه أنّ لسانه سبق به في مقطع " والعاديات " إلى فتحة (أنّ) فأسقط اللاّم "[19].

(18) لسان العرب (غ. ل. ط.) 363/7.

(19) الزمخشري، المفصّل، ضمن شرح المفصّل 66/8.

وأورد ابن يعيش الخبر نفسه بشيء من التّفصيل فقال : " ويحكى أنّ الحجّاج بن يوسف قرأ " أنّ ربّهم بهم يومئذ خبيرٌ " [20] بفتح (أنّ) نظرا إلى العامل فلمّا وصل إلى الخبر وجد (اللاّم) فأسقطها تعمّدًا ليقال إنّه غالط ولم يلحن **لأنّ أمر اللّحن عندهم أشدّ من الغلط** وإن كان في ذلك إقدام على كلام اللّه تعالى " [21].

يتمثّل اللّحن الذي كان الحجّاج سيقع فيه في الجمع بين (أنّ) المشدّدة المفتوحة واللاّم المؤكّدة وهذا عدول عن حدّ الكلام. ويرى النّحاة أنّ فتح (أنّ) لا يكون إلاّ بوجود متعلّق سابق هو في مثال الآية المقصودة الفعل (يعلم) المذكورة في الآية التّاسعة في قوله تعالى : (أفلا يعلم إذا بُعثِرَ ما في القبور). وإذا دخلت اللاّم على الخبر علّق عمل الفعل، فأنت تقول (علمت أنّ زيدا قائم) فتفتح أنّ لتعلّقها بما قبلها فإن أدخلت (اللاّم) علّقتَ العامل وأبطلتَ عمله في اللّفظ وأتيتَ بالمكسورة نحو قولك (قد علمت إنّ زيدا لَقَائمٌ) " [22].

والحقّ أنّ الجمع بين (أنّ) المفتوحة المشدّدة واللاّم جائز على شذوذ ولقد أورد النّحاة مثالا له، قال الرّماني : " ولا يجوز إدخال اللاّم على خبرها (يقصد أنّ) إلاّ في شذوذ " [23] ويستشهد عليه بما أنشده قطرب :

ألم تكن حَلَفْتَ باللّه العليّ   أنّ مطاياك لَمِنْ خير المطايا [24]

---

(20) العاديات 11، نصّ الآية : إنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ يومَئذٍ لَخَبِيرٌ.
(21) ابن يعيش، شرح المفصّل 8/66.
(22) شرح المفصّل، 8/66.
(23) الرّماني، كتاب الحروف 120.
(24) نفسه، 57.

وإذا ما عدنا في ضوء هذه المعطيات إلى سلوك الحجّاج اللّغوي من خلال قراءته الآية المذكورة، وجدناه واقعا تحت ضغط مراعاة القاعدة اللّغويّة أكثر من مراعاة النصّ القرآني المنجز. ويمكن القول إنّه خرج من نصّ إلى آخر : من النصّ القرآني إلى نصّ جديد أصبح همّه فيه أن يكون متناسقا مع روح اللّغة لا مع متطلّبات الوحي والتّنزيل.

إنّ المقام الذي قرأ الحجّاج فيه الآية هو مقام ذو ضغط نفسي عليه لأنّه مقام يحضر فيه المتلقّي الرّقيب. وهذا الضّغط هو الذي جعل الحجّاج لا يقرأ النصّ القرآني قراءة يسيّرها الحفظ أو النّقل غير العاقل للنصّ بل كان يقرأ بعقل لغويّ، فنظر إلى الفعل (يعلم) ووجد أنّ أغلب استعماله أن يكون متعلّقا بـ (أنّ) المفتوحة فسبق عقلُه اللّغوي حفظَه إلى نطقها كذلك. إلاّ أنّ المحفوظ قد نبّه إلى وجود اللاّم وإلى وقوع وشيك في الغلط فاختار أن يصلح بعقل لغويّ ما أهمله حفظه أو تناساه ومضى في الغلط دون أن يجمع إلى غلطه لحنا هو خطأ أعظم من الأوّل فخيّر أن " يجترئ " على الله ولا يجترئ على اللّسان فيرمى بعيب واحد عقابه محمول على السّهو والنّسيان ولا يرمى بغلط محمول على الجهل والتقوّل على اللّسان.

إنّ عقلا يعرف في فترة وجيزة الغلط ويقدّر ما ينتظره من ردّ فعل، ويختار أضعف " العقوبات " في رأيه، فيوهم ويراوغ، إنّ عقلا كهذا هو عقل سياسيّ نادر لأنّه يعرف " الأزمة " وحلّها في فترة أوجز من ظِمْءِ حمار كما يقال.

وقراءة الخبر من وجهة نظر المتلقّي قد توصلنا إلى نتائج أخرى، فما من شكّ في أنّ المستمع كان عند بداية القراءة مشدودا إلى نصّ واحد هو النصّ الدّيني بما هو الرّسالة الوحيدة بين المتلقّي والقارئ الباثّ، لكنّ الغلط أو العدول في موطن من مواطن النصّ من شأنه أن يجعل

المتلقّي ينصرف عن النصّ الأوّل ويهتمّ بكيفيّة سلوك القارئ إزاء ما أحدثه من عدول، وعندئذ يتابع المتلقّي نصّا من نوع آخر يفضي إلى تأويل آخر لا علاقة له مباشرة بالنصّ القرآني الأوّل وهو تتبّع سقطات القارئ تجاه القاعدة اللّغويّة : ألحن أم لم يلحن ؟

ولقد أدرك الحجّاج أنّه قد انتقل بالمتلقّي إلى نصّ خفيّ ثان فحاول أن يسيطر على تأويل المتلقّي وأن يوجّه ذلك التّأويل الوجهة التي يريدها. وليس غريبا عن الحجّاج اقناع المتلقّي بما يريده مهما كانت الحقائق الموضوعيّة. فلقد حدّث بعضهم فقال : " ربّما سمعت الحجّاج يخطب، يذكر ما صنع به أهل العراق وما صنع بهم فيقع في نفسي أنّهم يظلمونه وأنّه صادق لبيانه وحسن تخلّصه بالحجج "[25].

وهكذا فإنّ كلام عمر بن الخطّاب وسلوك الحجّاج، وكلاهما سياسيّ، يقودانا إلى التّسليم بأنّ الغلط في النصّ الدّيني هو عندهما أفضل من الوقوع في اللّحن، وإذا كان عمر قد برّر سلوكه ذلك بما قاله، فإنّ التّبرير السّياسيّ لهذا التّفضيل مضمر في سلوك الحجّاج وهو أنّ السّياسيّ يفرّ من مواجهة النّاس مواجهة قد تكون آنيّة إلى مواجهة اللّه المرجأة إلى حين، ومن ضغط واقعيّ بشريّ مباشر إلى ضغط خفيّ ومؤجّل. أي أنّ الاتّهام باللّحن وما يعنيه من عيب في اللّسان شيء حتميّ حاصل في أذهان الجماعة اللّغويّة المراقبة للّسان، لكن أخذ السياسيّ بالغلط أي بالسّهو ليس معيبا في ذاته للسّائس.

ومن جهة أخرى، فإنّه إذا ما بيّنّا في العنصر السّابق كيف أنّ للّسان بعدا رمزيّا يستمدّ علاقته بالإرث الدّيني ممثّلا في النصّ القرآني، فنحن نرى هنا كيف أنّ اللّحن يبدو محظورا لذاته بقطع النّظر عن تعلّقه بالنصّ المقدّس. بل إنّ السّياسيّ يمكن أن يختار الغلط بما يعني أنّ اللّسان يكتسب

(25) الجاحظ، البيان والتّبيين 394/1.

قيمته الرّمزيّة من شيء أقدم من النصّ وهو التّاريخ. فالمحافظة على اللّسان ينبغي أن ينظر إليها ههنا على أنّها تركة أو تراث ثقافي قديم وسلوك تاريخي سابق لوجود النصّ القرآني نفسه وما قول عمر أو سلوك الحجّاج إلاّ إرضاء للّغة بما هي كيان تاريخي عريق بقطع النّظر عن تحقّقها في هذا النصّ أو ذاك.

إنّ التّعدّي بالغلط على القرآن هو تعدّ على ضرب من القول يستمدّ سلطانه من الذّات الإلاهيّة التي هي قادرة على حفظ نصّها (يقول تعالى : إنّا نحن أنزلنا الذّكر وإنّا له لحافظون) [26] ولكن التّعدّي على اللّسان هو تعدّ على حقّ تاريخيّ بشريّ وعلى إرث ثقافيّ عريق وعلى تاريخ كامل من التّداول إنّه تعدّ على جماعة لغويّة من خلال لسانها لهذا كان " أمر اللّحن عندهم أشدّ من الغلط ".

ولهذا أيضا لا نؤيّد من يعتقد أنّ النّحو العربي قد وضع أوّل ما وضع لحفظ النصّ الدّيني من اللّحن، قبل كلّ شيء آخر. فالمحافظة على النصّ المقدّس دافع لا يمكن إنكاره لكن الدّافع الأهم والذي شمل غيره من الدّوافع هو الحفاظ على سلامة اللّسان بقطع النّظر عن مجال تحقّقه. لذلك كانت عيون النّحاة الأوّل من مؤسّسي هذا العلم، وقصدنا الخليل وسيبويه، على الإنجاز العام للكلام قبل أن تكون على تحقّق ذلك في النصّ المقدّس أو في النصّ الشّعريّ. ولهذا السّبب لا نعدم في التّراث من الآراء ما يدلّ على إمكان تسرّب اللّحن إلى النصّ المقدّس وأنّ العرب قادرة على تصويبه [27] ويعني ذلك أنّ حدّ الكلام مستوحى بالأساس من الإنجاز العاديّ، ومن هذا الإنجاز استمدّت النّظريّة النّحويّة قواعدها وعللها وأركانها النّظريّة.

---

(26) الحجر، 26 ـ 9.

(27) الفراء، معاني القرآن، 183/2. في معرض نقله لرأي من قال إنّ في قوله تعالى : (إنّ هذان لساحران) لحنا.

وهكذا فإنّ قوّة اللّسان وسلطانه نابعان من عراقته ومن دفاع الجماعة المتكلّمة التي اصطلحنا عليها بالمتكلّم المثقّف الجماعي عنه، وهو دفاع لا يراعي سطوة السياسيّ، إذ لا مجال لتراجع هذه الجماعة أمامه، فلا ينفعُ السلطانَ سلطتُه كي يقع بعيدا عن الاتّهام والانتقام والرّمي بالنّقد والتّلحين. فسلطان اللّسان يعلو ولا يعلى عليه.

إنّ الجماعة اللّغويّة العربيّة مثّلت نواة صلبة تجابه أيّ تحريف في اللّسان صادر عن السياسي في فترات حياة العربيّة الفصيحة. لكنّ هذه النّواة الصّلبة التي كان السّاسة يراعونها عند الأداء اللّغوي لم تكن لتحافظ على هذا الدّور لأنّ خطابها الوَرَلسانيّ المقوّم غير علميّ من ناحية، ولأنّ هذه الجماعة أصبحت هي أهمّ محرّف للّسان فلم يبق من محافظ عليه إلاّ فئة من العلماء به، وهي من ينتج الخطاب الوَرَلسانيّ العلميّ ومن يعرف الصّواب والخطأ وعلله، نعني النّحاة واللّغويّين.

ونتعرّض في العنصر الموالي لعلاقة النّحاة واللّغويين بالسّاسة عندما يعتري لسانهم تحريف ولحن.

III - بين سلطان السّاسة وسلطان النّحاة واللّغويين :

نقدّم في هذا العنصر أخبارا دائرة حول التّعامل بين النّحاة والسّاسة عند حدوث اللحن في ألسنتهم. وأوّل ما نختاره من أخبار في هذا الصّدد خبر ينسب إلى الأخفش الأكبر أستاذ سيبويه وكيف عاب على بعض الولاّة اللّحن في مقطع من مقاطع آي القرآن، فلقد حدّث فقال : " كان أمير البصرة يقرأ (إنّ اللّهَ وملائكتُه) [28] بالرّفع فمضيت إليه ناصحا له فزبرني وتوعّدني وقال : تلحّنون أمراءكم ؟ ثمّ عُزل وولّي

(28) الأحزاب 56 نصّ الآية " (إنّ اللّهَ وَمَلاَئِكَتَهُ يُصَلُّونَ على النّبيّ يا أيّها الذين آمنو صلّوا عليه وسلّموا تسليما).

محمّد بن سليمان فكأنّه تلقّاها من المعزول فقلت في نفسي هذا هاشميّ ونصيحته واجبة فجبنت أن يلقاني بما لقيني به مَنْ قبلَه ثمّ حملت نفسي على نصيحته فصرت إليه وهو في غرفته ومعه أخوه والغلمان على رأسه فقلت أيّها الأمير جئت لنصيحة. قال : قل، فقلت : هذا، وأومأت إلى أخيه. فلمّا سمع ذلك قام أخوه وفرّق الغلمان على رأسه وأخلاني. فقلت : أيّها الأمير أنتم بيت الشّرف وأصل الفصاحة وتقرأ (إنّ اللّهَ وملائكتُه) بالرّفع وهذا غير جائز، فقال : قد نصحت ونبّهت فجزيت خيرا فانصرف مشكورا. فلمّا صرت في نصف الدّرجة إذ الغلام يقول لي : قف مكانك. فقعدت مروّعا وقلت أحسب أنّ أخاه أغراه بي فإذا ببغلة سَفْوَاءَ وغلام بَدْرَةٌ وَتَخْتُ ثياب وقائل يقول : البغلة والغلام والمال لك أمر به الأمير. فانصرفت مغتبطا بذلك كلّه "[29].

إنّ ما حرّك النحويّ لمواجهة الأمير هو حرصه على أن يحترم أصحابُ النّفوذ القاعدةَ النحويّة في إطار مراقبة عمل اللّسان، خصوصا أنّ القراءة قد جمعت بين الغلط واللّحن أي بين انتهاك حقّ اللّسان وحق الإله. لكنّ هذه المراقبة التي دفعته إلى " النّصيحة " كانت تتطلّب شجاعة كافية لأنّ فيها مواجهة لصاحب السّلطان بخطئه، ولذلك لقيت من الأمير الأوّل استنكارا وتوعّدا ورفضا أن يكون " الأمراء " من اللاّحنين وفي قوله دفاع عن فئة سياسيّة جمعاء. وتطلّب تقديم النّصيحة الثانية مقدّمات هي أقرب إلى الخطاب المدحيّ الذي يرفع من نسب الأمير الهاشمي في الشّرف والفصاحة. ولكأنّ هذا الأسّ الرّفيع سيهتزّ بهذه القراءة اللاّحنة فغلط الأمير لا يتّصل بذات مفردة بل بالقبيلة التي من واجبها المحافظة على اللّغة والشّرف، وما من شكّ عند العرب " أنّ اللّحن هجنة

(29) الزّجاجي، مجالس العلماء، 44-45.

للشّريف[30]. فالنّصيحة قد قدّمت تحت غطاء إيديولوجي فيه انتصار لا إلى اللّغة أوّلا بل إلى القبيلة التي من أصلها الانتصار إلى اللّسان العربي.

وهذا الغطاء الايديولوجي الذي ألحف به النّحوي نصيحته كان يخفي وجها حقيقيّا للنّحوي المتردّد بين تقديم النّصح أو الصّمت. فالخبر يقدّم صورة عن التأرجح بين ذاتين في النّحويّ : ذات عالمة هي التي دفعته إلى التحرّك لتصويب الخطأ اللّغوي وجعلته مسؤولا بما هو نحوي عن تثقيف اللّسان والمحافظة على سلامته، وذات إنسانيّة حبّ السّلامة غالب عليها والخوف من بطش صاحب السّلطان مستكنّ فيها تدفع الذّات العالمة كي تستقيل عن وظيفتها التّثقيفيّة (أي التّوعويّة) لما فيها من إثارة لحفيظة صاحب السّلطان وفي ذلك مجبلة للسّخط والعقاب.

ونحن نرى هذه الذّات قبل أن تصدع بالنّصح وبعده، يستبدّ بها الخوف كأنّها تنتظر صيحة من غلام كي يسقط القناع الذي كان يحجبها. والخوف مبنيّ على توقّع ردّ فعل وهو ردّ يشبه أيّ شلّ لحركة معارضة سياسية أخرى. فتلحين الأمير هو بمنظاره اعتراض على منطق وهو بالتّالي معارضة.

لكن الأمير يبدو خارقا المألوف ناظرا إلى المفيد من عمل النّحوي، فينظر إلى النّحوي على أنّه عارف باللّسان يستحقّ نصحه أجرا. وإذا كنّا لا نتبيّن بوضوح ما قصد الأمير بالجائزة أهي ثمن للصّمت أم للكلام، فإنّ النّحوي يظهر لنا من خلال النصّ وكأنّه مستفيد بعلمه من السلطان، وإن كان الأمير لم يقصد توظيف النّحوي لهذا الدّور ولا قصد النحويّ الاستفادة من نصحه للأمير أكثر من تعديل لسانه المحرّف.

---

(30) البيان والتّبيين 219/2.

ولعلّ استخدام السياسيّ للنّحاة استخداما واعيا يبرز في الخبر نفسه برواية ثانية نسبها الزّجاجي إلى المازني قال : " غلط محمّد بن سليمان يوما فقرأ على المنبر : (إنّ اللّه وملائكتُه يصلّون على النبيّ) ثمّ استحيا أن يرجع ثمّ أرسل إلى النّحويين فقال : احتالوا لي فقالوا : عطفت (وملائكته) على موضع (اللّه) وموضعه رفع. فأجازهم ولم تزل قراءته حتّى مات وكره أن يرجع فيقال إنّ الأمير لحن "[31].

إنّنا إذا تتبّعنا رأي النّحويّين الذين " احتالوا " للأمير من جهة تخريج القاعدة والاستعمال وجدنا أنّ العرب تعطف على اللّفظ (أي العامل أنّ هنا) أو على الموضع وهو الرّفع بالابتداء، ويقول النّحاة بذلك ويعتبرونه حملا للمعطوف على الابتداء والابتداء رفع. يقول سيبويه : " أمّا ما حُمل على الابتداء فقولك (إنّ زيدًا ظريفٌ وعمرٌو) و (إنَّ زيدًا منطلقٌ وسعيدٌ) فـ (عمرٌو) و (سعيدٌ) يرتفعان على وجهين فأحد الوجهين حسن والآخر ضعيف. فأمّا الوجه الحسن فأن يكون محمولا على الابتداء لأنّ معنى (إنّ زيدا منطلقٌ) : زيد منطلق و (إنّ) دخلت توكيدا كأنّه قال : (زيدٌ منطلقٌ وعمرٌو) وفي القرآن مثله : (إنّ اللّه بريءٌ من المشركين ورسولُه)[32] وأمّا الوجه الآخر الضّعيف فأن يكون محمولا على الاسم المضمر في (المنطلق) و (الظريف) فإذا أردت ذلك فأحسنه أن تقول : (منطلقٌ هو وعمرٌو وإنّ زيدًا ظريف هو وعمرٌو)[33] واعتمادا على الأمثلة المضْروبة هنا، فإنّ العطف على المحلّ ممكن ولكنّه يكون بين الجمل المتعاطفة أو على الأقل بعد تمام عناصر الجملة الواحدة ولا يكون في مثل هذا السياق بين المفردات. أي إنّ الرّفع في المعطوف على الابتداء هو استئناف جملة

---

(31) مجالس العلماء 44.

(32) التّوبة، 3.

(33) الكتاب 144/2 وانظر المقتضب 111/4 ـ 112 وشرح الكافية 328/2.

معطوفة على أخرى إذ الأصل في قولك (إنّ زيدا ظريف وعَمْرٌو) جملتان هما : (إنّ زيدا ظريف) و (إنّ عَمْرا ظريف)، ولكنّ حذف الخبر لوضوحه في السيّاق وعطف المبتدأ الثاني على محل الرّفع بالابتداء. هذا رأي سيبويه وعليه أهل البصرة. ولكنّ الكوفيّين يذهبون، على النّقيض من ذلك، إلى جواز العطف على موضع إنّ قبل تمام الخبر [34]. ولعلّه بناء على رأيهم تمّ التّخريج وإن كان النصّ يشير إلى " نحويّين "، دون تخصيص، " احتالوا " كما طلب منهم كي يبرّروا سلوك السياسيّ اللّغويّ.

إنّ النّحاة بهذا الفعل بدوا وكأنّهم يضطلعون بدور في إطار ما يسمّيه " دركايم " Durkheim بـ " الجهاز الإيديولوجي للدّولة " ويتمثّل دورهم في تقديم تبرير نظريّ لسلوك السياسيّ اللّغويّ وهو سلوك خاطئ في نظر أغلب النحاة ولكنّ " فتواهم " جعلته الأصل " والسنّة " على الأقل عند هذا الأمير.

ومن الأخبار التي تؤكّد قيام النّحاة بدور في الجهاز الايديولوجي للدّولة بمقابل ماليّ معيّن هذا الخبر الذي ينقل محاورة بين النضر بن شميل (ت 204 هـ) والمأمون؛ " قال النضر بن شميل دخلت على المأمون وعليّ إزار مرقوع فقال لي : يا نضر ما هذا التقشّف ؟ فقلت : يا أمير المؤمنين حرّ مرو كما قد علمت وأنا رجل أحبّ التروّح بهذه الخلقان. فأخذ بنا الحديث في ذكر النّساء، فقال المأمون : حدّثني هشيم بن بشر عن مخالد عن الشعبي عن ابن عبّاس قال : قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم : أيّما رجل تزوّج امرأة لدينها وجمالها كان ذلك سَدادا من عوز، فقلت : يا أمير المؤمنين صدق هشيم. حدّثنا عوف بن أبي جميلة قال : قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه قال : قال رسول اللّه

(34) انظر : الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف 185/1 ـ 195 (المسألة عدد 23).

صلّى الله عليه وسلّم : " أيّما رجل تزوّج امرأة لدينها وجمالها كان ذلك سِدادا من عوز : " قال فاستوى جالسا ثمّ قال يا نضر كيف قلت سِدادا بالكسر ولم تقل سَدادا ما الفرق بينهما ؟ فقلت : يا أمير المؤمنين السَّداد القصد في الدّين والسّبيل والطريق والسّداد الثلمة وكلّ ما سدّدت فهو سدادٌ بالكسر (...) فقال قبّح الله اللّحن. قلت : إنّما لحن هشيم وكان هشيم لحّانا فاتبع أمير المؤمنين لفظه وقد تتبّع ألفاظ العلماء قال : أفلا نفيدك مالا إلى مالك ؟ قلت إنّي إلى ذلك محتاج فتناول الدّواة والقرطاس ثمّ كتب شيئا لم أدر ما هو (...) ثمّ قال لغلام فوق رأسه تبلغ معه إلى الفضل بن سهل بهذا الكتاب. فلمّا دخلنا عليه قال : يا نضر إنّ أمير المؤمنين قد أمر لك بخمسين ألف درهم فما قصّتك ؟ فحدّثته الحديث ولم أكتمه شيئا فقال لحّنت أمير المؤمنين قلت : كلاّ إنّما لحن هشيم فأدّى أمير المؤمنين لفظه وقد تتبّع ألفاظ العلماء. وأمر لي من عنده بثلاثين ألف درهم **فخرجت بثمانين ألف درهم بكلمات استفادها** "[35].

يدخل النّحوي على الخليفة " بإزار مرقوع " ويخرج بثمانين ألف درهم ثمنا لكلمات " استفادها " الخليفة وتتمثّل في توجيه لسانه بعد أن وقع في اللّحن. وقد اعتمد النّحوي الحيلة في تبيين الخطإ وجعله من صنعة غير السّائس لا من صنعته ويبدو أنّ ما أوجب الجائزة ليس الهدي إلى الصواب بل اللّطف فيه وهذا نفسه كان موضوع جائزة أخرى من القائم على بيت المال.

ولقد دارت على لسان النحوي جملة هي أنّ ألفاظ العلماء تتّبع فالخليفة كان متّبعا هشيما فصار يتّبع النّضر وهذا القول يشرّع للنّحوي أن يكون قدوة بما أنّه عالم باللّسان فالمعرفة باللّسان تخوّل له أن يكون ذا سلطة ويكون السائس تابعا في هذا الباب لكن الإشكال يبقى مطروحا :

(35) مجالس العلماء 152 ـ 155 وانظر المزهر في علوم اللّغة وأنواعها 294/2 ـ 295.

من يستحق من العلماء أن يتبع أي من هو الأجدر بتقديم النّصح العلمي للمؤسسة الخلافية ؟ فهناك تنافس على وظيفة الاستشارة المعرفية التي تستفيد منها شخصية سياسيّة.

ومهما يكم من أمر فإنّ تدخّل النّحوي أو اللّغوي بالتّوجيه عند اللّحن أو بالتّجويز هو في ذاته عمل لا يخلو من ردود فعل سياسيّة ومن حكم ليس مستقلاّ عن علاقة النّحوي بالسّلطان فالحكم الصّائب قد يكون مثار غضب السّلطان والحكم له قد يكون تحيّلا على اللّسان.

وإذا كان تجويز النّحاة لقراءة الأمير الهاشمي قد أرضاه، فإنّ التجويز قد يكون في سياق آخر ممّا يغضب السياسيّ إذا كان هو ضدّ التجويز. وهذا ما يؤكّده الخبر التّالي الذي نقله ثعلب عن استاذه بن قادم (ت 235 هـ) والمأمون. قال صاحب المجالس : " وحدّثني ابن قادم قال كتب فلان إلى المأمون كتابا فيه : " وهذا المالُ مالاً من حاله كذا " فكتب إليه : " أتكاتبني بكتاب يُلحن في كلامه فقال : ما لحنت وما هو إلاّ صواب. قال ابن قادم فدعاني المأمون فلمّا أردت الدّخول عليه قال لي : ما تقول لأمير المؤمنين إذا سألك : قال قلت : الوجه ما قال أمير المؤمنين وهذا جائز فلمّا دخلت قال : ماذا تقول في هذا الحرف ؟ قال : فقلت : الرّفع أوجه والنّصب جائز. قال : فقال لي : مُرَّ مُرَّ كلّ شيء عندكم جائز. ثمّ التفت إلى ذلك الكاتب فقال : لا تكتب إليّ كتابا حتّى تعرضه "[36].

وجه التّخريج الذي يجوّز الرّفع والنّصب كليهما أنّ الرّفع يكون باعتبار لفظ " المال " الثاني خبرا ويكون النّصب باعتباره تمييزا لمفرد إذ عبارة " مال " الثانية ترفع الإبهام عن المال الأولى بحكم كون هذه جنسا

(36) مجالس ثعلب 1 :121 وانظر: الزبيدي، طبقات النحويّين واللغويّين، ص 138 . 139.

فيه أنواع وكون الثانية نوعا من المال [37] يقول الإستراباذي معدّدا أنواع التّمييز : " إنّ التّمييز عن الذّات المذكورة إمّا أن يكون عن عدد أو عن غيره الأوّل إمّا أن يكون جنسا أو لاَ والجنس ما يقصد به الأنواع أو لاَ وعلى كلا الوجهين يجب إفراد التّمييز " [38].

لئن كانت دعوة ابن قادم للإستشارة فإنّ هدفها دعم رأي الخليفة وتأكيد تلحينه الكاتبَ ولذلك امتحن النّحوي في إجابته قبل الدّخول عليه امتحانا غرضه ردّ تكذيب ما ذهب إليه. إذ أقصى الآراء أن يجوّز النّحوي الرّأيين لا أن ينتصر للكاتب فهو في نظر أمير المؤمنين مذنب يستحقّ عقوبة. ولكنّ ابن قادم لم يدعم دعما تامّا الخليفة وإنّما جعل ما ذهب إليه الأصلَ والوجهَ وما ذهب إليه الكاتب إمكانا وجوازا.

إلاّ أنّ هذا التّجويز كان بمثابة معارضة (من درجة ثانية) لصاحب السّلطان وإن كان يستجيب لمقتضيات النظريّة النحويّة، ولذلك طعن الخليفة في آراء النّحاة ورآهم متسامحين مع الغلط. ولعلّ الخليفة السائس قد قيّم السّلوك اللّغوي بميزان السّلوك البشري الذي فيه طرفان لا ثالث لهما هو الأصابة أو الخطأ.

وهكذا فإنّ النّحويّ في تجويزه أو تلحينه واقع هنا تحت ضغطين إمّا ضغط اللّسان الذي قد لا يرتضي التّخريج وإمّا ضغط السياسي الذي قد تكون وطأته ثقيلة وردّ فعله شديدا على النّحوي قد يصل حدّ العقوبة بالنّفي مثلما يؤكّده الخبر التالي :

---

(37) لسان العرب 1/63 (م. و. ل.) : " المال في الأصل ما يملك من الذهب والفضّة ثمّ اطلق على ما يقتنى ويملك من الاعيان واكثر ما يطلق المال عند العرب على الابل لأنّها كانت اكثر اموالهم ".

(38) الإستراباذي، شرح الكافية 1/219.

" قال ابن سلاّم الجمحي أخبرني يونس بن حبيب قال : قال الحجّاج لابن يعمر (ت 129 هـ) : أتسمعني الحن ؟ قال : الأمير أفصح النّاس. ـ قال يونس : وكذلك كان ولم يكن صاحب شعر ـ قال : تسمعني ألحن؟ قال : حرفا. قال : أين؟ قال في القرآن قال : وذلك أشنع له. فما هو؟ قال : تقول (قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال إقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحبُّ إليكم من اللّه ورسوله) [39] قرأها بالرّفع كأنّه لمّا طال عليه الكلام نسي ما ابتدأ به والوجه أن يقرأ (أحبَّ إليكم) بالنّصب على خبر كان وفعلها. قال : أخبرني يونس قال : لا تسمع لي لحنا أبدا. قال يونس : فألحقه بخراسان وعليها يزيد بن المهلّب " [40].

لقد استحقّ بن يعمر النّفي عقابا له على تسقّطه لحن الأمير " الفصيح ". والنّفي ههنا هو عقوبة سياسيّة لسبب لغوي، فالسّائس قد شعر أنّ ابن يعمر يمارس عليه ضغطا بواسطة معرفته بقانون اللّسان ولذلك عدّ " معارضا " " للسان " الأمير.

و" إلحاق " ابن يعمر " بخراسان " ليس يخلو من دلالات تجعل العقوبة أشدّ من الأبعاد والنّفي، فخراسان بلد فارسيّ لا يمكن أن يكون الإنجاز اللّغوي العربيّ فيه سليما أي أنّ اللّحن فيه قاعدة لا استثناء فلكأنّ الحجّاج يعاقبه بأن يضعه في جماعة لغويّة لا تنجز العربيّة ـ إن هي أنجزتها فعلا ـ بشكل ترتضيه أذنه اللّغويّة إنّه يعاقب أذنه اللّغويّة. ومعرفته بالنّظريّة بالزجّ به في مجموعة تخرق القانون. فخراسان كالسّجن الذي يزجّ فيه بمن يحتجّ عن خرق مظهر وحيد من مظاهر القانون ليجد كثيرا من المارقين والخارجين فيذهب عجبه ممّا رأى قبل دخوله إليه.

---

(39) التّوبة 3.

(40) طبقات فحول الشّعراء 13. وانظر: الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين ص ص 27 ـ 29.

وفي " خراسان " رمز آخر إذ نراها تتناغم من حيث هي اسم مع ما يطلبه الأمير ضمنيا من ابن يعمر وهو إخراسه عن أن يتكلّم مصوّبا الأمير ففي اسم البلد جناس لفظيّ مع " الخرس " الذي هو ذهاب الكلام عيّا أو خلقة [41].

وإذا كان بن يعمر قد أوقع عليه الأمير فعل النّفي، فإنّ الخبر التّالي يؤكّد اختيار لغويين من أشهر لغويّي العرب النّفي هربا من الحجاج، إذ جاء في شرح المفصّل : " وحكى أبو عبيدة عن أبي عمرو بن العلاء قال أخافنا الحجّاج فهرب إليّ نحو اليمن وهربت معه وبينما نحن نسير وقد دخلنا أرض اليمن لحقنا أعرابيّ على بعير ينشد :

لا تضيقنّ بالأمور فقد يكشف غمّاؤها بغير احتيال
ربّ ما تكره النّفوس من الأمر له فَرْجَة كحلّ العقال

فقال أبو عمرو : وما الخبر؟ قال : مات الحجّاج. قال أبو عمرو : كنت بقوله (فَرْجَةٌ) [42] بفتح الفاء أشدّ فرحا من قوله مات الحجّاج " [43].

صحيح أنّ الخبر لا يذكر صراحة سبب خوف أبي عمرو بن العلاء وتلميذه أبي عبيدة من الحجّاج ولكن اجتماعهما على الفرار ووجودهما في مواجهة وضعية واحدة تعني أنّ الخوف ناتج عن اهتمامهما المشترك : ممثّلا في اللّغة. فالخوف نابع من صفتيهما العلميّة لا الذّاتيّة.

وفي الخبر يبدو " الأعرابيّ " مقابلا لِلحجّاج فهو قد حمل النّعي وأكّد وجها لغويّا قد يكون اللّغوي باحثا عنه. فكأنّ الأعرابي بذلك

(41) لسان العرب 62/6 (خ. ر. س.).

(42) لسان العرب مادة (ف. ر. ج.) الفرجة بالضمّ الفتحة في الحائط والفرجة وانفراج الشيء بزوال عقدته.

(43) شرح المفصّل 3/4 - 4.

مساعد للّسان وللّسانيّين، والحجّاج عدوّ. وكأنّه لا يمكن أن ينكسر اللّسان أو يسجن، يَبيدُ محاصروه ويبقى هو حيّا أبدا.

خاتمة :

لقد ركّزنا من خلال هذه المقاربة اللّسانيّة الاجتماعيّة على تبيين ردّ فعل الخاصّة من أهل السياسة في العصور الإسلاميّة المتقدّمة على اللّحن بما هو تحريف للإنجاز الكلامي. فبيّنّا من خلال بعض النّماذج الإخبارية موقف الجماعة اللّغويّة من لحن الخاصّة وهو موقف رافض يدلّ في بعده الأوّل على أنّ تلك الجماعة كانت مراقبا للّسان ويدلّ في بعده الثاني على تصوّر مثالي للسائس يجعل من واجبه المحافظة على سلامة اللّسان لما له من بعد رمزيّ عَقَديّ وتاريخيّ. وكان الساسة واعين بما للّحن من ردّ فعل تهجيني في أذهان متسقّطيه لذلك حاولوا أن يوجّهوا سلوكهم اللّغوي - في مقامات التواصل مع الجماعة اللّغوية أو ممثّليها - وجهة تحترم إنجاز العربيّة إنجازا سليما، إلاّ أنّ توقّع اللّحن والوقوع فيه جعلهم يردّون الفعل بأشكال مختلفة باختلاف المقامات وباختلاف التصوّر الشّخصي/السياسيّ لكيفيّة خروجهم من مأزق الوقوع في اللّحن، فكانوا يراوغون مرّة ويخضعون ثانية أو يشتدّون ثالثة شدّة تصل بهم إلى نفي من يتسقّط أخطاءهم وكلّ ذلك يكشف عن موقف السّائس وتصوّره لكيفيّة مواجهة من ينقد سلوكه.

ولم يكن هدفنا من هذا المبحث تتبّع لحن الخاصّة بقدر ما كان هدفنا تبيين ما بين القاعدة اللّغويّة والمعيار السّلوكي من صلات وأنّ القاعدة اللّغويّة ليست شيئا معزولا عن القوانين السلوكية العامة وهذه أطروحة من أهمّ أطروحات اللّسانيات الاجتماعية.



مطاعن النّظّام في الأخبار ورواتـها

بسّام الجمل

إنّ لعلم أصول الفقه مكانة مهمّة ومحوريّة في المنظومة الدّينيّة الكلاسيكيّة. فهو العلم الذي يمكّن من ضبط طرق استنباط الأحكام الشّرعيّة باعتبار أنّ كلّ مجتمع إنسانيّ في حاجة إلى مجموعة من النّظم المنظّمة لوجوه حياته والمحدّدة للقيم التي يدين بها ويحرص على تعهّدها.

ويمثّل علم الأصول - رغم أنّه لاحق في النّشأة للفقه - الأساس الإبستيمولوجيّ للمعرفة الدّينيّة الإسلاميّة قديما. وبات من المسلّم به في نظر بعض المفكّرين المعاصرين أنّ الشّافعي (ت 204 هـ) هو واضع علم الأصول في رسالته المشهورة [1].

وإذا كانت الأصول التّشريعيّة الأساسيّة أربعة، فإنّها تختلف في القيمة نظريّا، وفي درجة التّعويل عليها إجرائيّا، وهي تُرتّب نظريّا كما يلي :

(1) نذكر من بين هؤلاء المفكّرين الأستاذ عبد المجيد الشّرفي في مقاله " الشافعي أصوليّا بين الاتّباع والإبداع "، في مجلّة " الاجتهاد "، العددان 10 و 11، السنة الثالثة، 1991، ص ص 19 - 31.

القرآن والسنّة فالإجماع ثمّ القياس. ولكنّ الإجماع يكاد يكون، في مستوى الممارسة العمليّة، أصل الأصول [2].

ونعني في هذا العمل بأصل من أصول الفقه، وهو الأخبار، المرادفة في كتب الأصول للسنّة [3]. وقد اخترناه لأمرين :

- أوّلهما أنّ الخبر يعاضد النّصّ القرآنيّ في الوظيفة التّشريعيّة ويضارعه فيها، خاصّة بعد الدّور الذي كان للشّافعي في الارتقاء بالسّنّة إلى مرتبة النّصّ التّأسيسي في الثقافة الإسلاميّة.

- وثانيهما ما استقرّ في الضّمير الإسلامي من أنّ الاختلافات التي قامت بين الأصوليّين في القديم لا تمسّ بوجه من الوجوه، جوهر هذا الأصل التّشريعيّ. إذ سُيّجت ميادين الخلاف منذ تدوين الحديث بدءا من القرن الثاني للهجرة.

ولن نهتمّ بقضيّة الأخبار اهتماما موسّعا بالرّجوع إلى كلّ مدوّنات أصول الفقه، بل سنحاول التّعرّف إلى موقف أبي إسحاق إبراهيم بن سيّار المعروف بالنّظّام (ت 231 هـ) من الأخبار. ونعلّل هذا التّحديد بأنّ النّظّام، من ناحية، شخصيّة فذّة في الفكر الإسلاميّ [4]، لها ثقافة

---

(2) انظر مثلا عبد المجيد الشّرفي " الإسلام والحداثة "، الدّار التّونسيّة للنّشر، الطّبعة الأولى، 1990، ص ص 162 ـ 163.

(3) راجع في ذلك فصل " حديث " لـ " جيمس روبسن "، في دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسية)، ط 2، مجلد III، ص ص 24 ـ 30.

(4) قال الجاحظ (ت 255 هـ) : " إنّه لو لا مكان المتكلّمين لهلكت العوامّ من جميع الأمم، ولو لا مكان المعتزلة لهلكت العوامّ من جميع النّحل، فإن لم اقل : ولو لا أصحابُ إبراهيمَ وإبراهيمُ لهلكت العوامّ من المعتزلة، فإنّي اقول : إنّه قد انهج لهم سبلا وفتّق لهم امورا، واختصر لهم أبوابا ظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النّعمة ". كتاب الحيوان، تحقيق عبد السّلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1969/3، ج IV ص 206.

موسوعيّة ثريّة [5]، فكانت أراؤه في قضيّة الأخبار متميّزة جريئة طريفة، ثمّ إنّ الدّراسات الخاصّة بالنّظّام، من ناحيّة أخرى، رغم كثرتها، لم تخرج عن دائرة الاهتمام به متكلّما فقط [6]. ولم نعثر، في ما انتهى إليه علمنا، على دراسات جادّة في شأن تفكيره الأصوليّ.

وقد أقدمنا على إنجاز هذا العمل رغم ما صادفناه من مضايق ولقيناه من صعوبات، منها أنّ المادّة النّصيّة المتّصلة بموقف النّظّام من الأخبار نزرة.فأغلب تلك النّصوص قد ضاع.

أمّا ما وصلنا منها، فمازال مشتّتا في كتب الأصول والأدب وغيرها. واللاّفت للانتباه أنّ آراء النّظام في الموضوع احتواها عدد من مؤلّفات الجاحظ. ولكنّها - هي أيضا قد أتلفها الزّمان، ولم يبلغنا منها إلاّ شذرات نجدها، أساسا، في ثلاثة كتب هي :

- كتاب الشّريف المرتضى (ت 436 هـ) : " الفصول المختارة من العيون والمسائل للشيخ المفيد (ت 413 هـ)، وقد أحال فيه صاحبه على كتاب " الفتيا " للجاحظ [7].

---

(5) قال عبد القاهر البغدادي (ت 429 هـ) عن النّظّام : " وكان في زمان شبابه قد عاشر قوما من الثّنويّة وقوما من السّمنيّة القائلين بتكافؤ الأدلّة، وخالط بعد كبره قوما من ملاحدة الفلاسفة... ". الفرق بين الفرق، تحقيق محيي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 1990، ص 131. وقال عنه الشّهرستاني (ت 548 هـ) : " قد طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وانفرد عن أصحابه بمسائل ". الملل والنّحل، طبعة أولى مصر، 1948، ج ا، ص 72.

(6) من ذلك مثلا كتاب محمّد عبد الهادي أبو ريدة : " إبراهيم بن سيّار النّظّام وآراؤه الكلاميّة والفلسفيّة ". القاهرة 1946، وكتيّب : JOSEPH VAN ESS "THEOLOGY AND SCIENCE : THE CASE OF ABU_ISHAQ AN _ NAZZAM". THE UNIVERSITY OF MICHIGAN. OCTOBER. 1978.

(7) تعذّر علينا الوصول إلى هذا الكتاب. غير أنّ الباحث J. VAN ESS قد أثبت فقرات عديدة وأحيانا صفحات كاملة منه بالعربيّة، وعليها نحيل، في كتابه : "Das Kitab an - Nakt des Nazzam und seine Rezeption im Kitab al Futya des Gahiz", GOTTINGEN, 1972.

- كتاب أبي سعيد نشوان الحميري (ت 573 هـ) : " الحور العين " (عن كتب العلم الشرائف دون النّساء العفائف) [8] نقل فيه صفحات من كتاب " الأخبار " للجاحظ.

- كتاب فخر الدّين الرّازي (ت 606 هـ) : " المحصول من علم أصول الفقه " [9]، فيه صفحات من كتاب " الفتيا ".

وقد واجهنا صعوبة أخرى تمثّلت في امتناع الجزم بأنّ الآراء المنسوبة إلى النّظّام هي فعلا آراؤه، وهل وصلتنا على هيئتها الأصليّة أم لا ؟ فأغلب الذين نقلوا كلام النّظّام في الأخبار هم من غير المعتزلة مثل أهل السّنّة والشّيعة. وفي هذا الأمر ما يدعو إلى إمكان التّقوّل على النّظّام ويفسح المجال للطّعن في مواقفه من الأخبار [10].

---

(8) تحقيق كمال مصطفى، دار آزال للطّباعة والنّشر (بيروت) والمكتبة اليمنيّة (صنعاء)، الطّبعة الثانيّة، 1985، ص ص 284 ـ 290. ونجد نفس الصّفحات التي نقلها الحميري عن الجاحظ في كتاب أحمد بن يحي بن المرتضى (ت 840 هـ) : " المنية والأمل في شرح الملل والنّحل "، تحقيق محمّد جواد مشكور، دار النّدى، بيروت، ط 1990/2، ص ص 54 ـ 59.

(9) طبعة دار الكتب العلميّة، بيروت، ط أولى، 1988، ج اا، ص ص 154 ـ 163. ونجد مقدّمة رسالة " الفتيا " في رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السّلام هارون، دار الجيل، بيروت ط أولى/1991، (ج ا، ص ص 309 ـ 319). قال الجاحظ : " وعندي أبقاك اللّه كتاب جامع لاختلاف النّاس في أصول الفتيا التي عليها اختلفت الفروع وتضادّت الأحكام. وقد جمعت فيه جميع الدّعاوي مع جميع العلل ". (ج ا، ص 314).

انظر كذلك : Charles PELLAT : "A propos du Kitab al Futya de Jahiz"; in Arabic and Islamic Studies in honor of A. R. GIBB; Leiden, 1965, pp 538 - 547.

(10) من ذلك مثلا قول أبي الحسين الخيّاط (ت 300 هـ) متحدّثا عن ابن الرّاوندي : " ثمّ ذكر قول إبراهيم في الأخبار، فكذب في أكثره. ولولا طول الكتاب لذكرته ما كذب فيه واحتججت لإبراهيم بحججه في قوله في الأخبار ممّا يعرف به من قرا هذا الكتاب قدر إبراهيم في النّظر. وإنّما قصدت من الاحتجاج لقول إبراهيم لمّا أوهم صاحب الكتاب أنّ إبراهيم وافق فيه الملحدين في هذين الموضوعين لم يرمه بموافقة الملحدين، فتركها لذلك ". كتاب الانتصار والرّد على ابن الرّاوندي الملحد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت / 1957، ص ص 43 ـ 44.

وبناء على ذلك، عمد الموقف السنّي الرّسمي إلى إقصاء كلّ المواقف المخالفة له في منطلقاته الفكريّة ومنهجه. ولعلّ ذلك ما يفسّر تعدّد ردود المنتسبين إلى الموقف السنّي على النّظّام في شأن قضيّة الأخبار [11].

I - في دلالة الأخبار وأنواعها :

اعتنى الأصوليّون أيّما عناية بضبط حدّ الخبر وحصر المرتكزات التي يقوم عليها. ويعود الأمر بداهة إلى أنّ تناولهم قضايا الخبر ونظرهم في اختلافات الأصوليّين في شأنه يُبنَى، أوّل ما يُبنَى، على ما اصطنعوه من حدود وضوابط [12].

إنّ الخبر بمفهومه العامّ : " ما صحّ أن يدخله الصّدق أو الكذب، لأنّه متى أمكن دخول الصّدق أو الكذب فيه، كان خبرا. ومتى لم يمكن ذلك فيه خرج عن أن يكون خبرا. وبهذا الاختصاص فارق الخبر ما ليس بخبر من الكلام وسائر الذوات التي ليست بخبر " [13].

لا يخرج الخبر إذن عن كونه صدقا أو كذبا فلا تلحق به إلاّ إحدى هاتين الصّفتين. والجمع بينهما في الخبر الواحد ممتنع محال في نظر أغلب الأصوليّين، وهو ما يخالف الموقف الذي قرّره الجاحظ، تلميذ النّظّام، فيما

---

(11) إنّ موقف أهل السّنّة من تناول النّظّام لمسألة الأخبار شبيه إلى حدّ كبير بمواقفهم من الخوارج في نقدهم الشّديد لها.

(12) يعتبر بعض المفكّرين المعاصرين أنّ " مهمّة أصول الفقه هي تحديد الإطار اللّساني والمفهومي الضّروري لفهم القانون الالاهي ومعرفة القواعد التّشريعيّة التي اقرّها الشّارع " : Marie Bernard : " Controverses médiévales sur le dalil Al-Hitab" in Arabica; fasc 3; N° 33; (Nov. 1986); p. 4.

(13) أبو بكر الباقلاّني (ت 403 هـ)، كتاب التّمهيد (في الرّدّ على الملحدة المعطّلة والرّافضة والخوارج والمعتزلة). تعليق : محمّد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة / 1947. ص 160.

يذكر الرّازي : " اتّفق الأكثرون على أنّ الخبر لا بدّ أن يكون إمّا صدقا وإمّا كذبا، خلافا للجاحظ. والحق أنّ المسألة لفظيّة، لأنّا نعلم بالبديهة أنّ كلّ خبر فإمّا أن يكون مطابقا للمخبر عنه أو لا يكون " [14].

ولمّا كانت الأخبار، في أصول الفقه، شرعيّة حرص الفقهاء والأصوليّون على اعتبارها أخبارا إنشائيّة خارجة عن الأخبار بمعناها العام. يقول ابن خلدون (ت 808 هـ) : " وإنّما كان التّعديل والتّجريح هو المعتبر في صحّة الأخبار الشّرعيّة لأنّ معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشّارع العمل بها حتّى حصل الظنّ بصدقها. وسبيل صحّة الظنّ الثّقة بالرّواة بالعدالة والضبط " [15].

وقد شعر الأصوليّون الأوائل بحدّة هذا الاختلاف في شأن الأخبار المنقولة عن الرّسول [16]، ومثّل محور اهتمام الفرق الإسلاميّة. من ذلك قضيّة العموم والخصوص في الخبر. فيذهب النّظّام إلى الإبقاء على عموم

---

(14) المحصول، ج II، ص 106. والملاحظ هنا أنّ الخوارج يجيزون دخول الصّدق والكذب الخبر في الوقت نفسه. انظر : أبا يعقوب الورجلاني (ت 570 هـ)، " العدل والإنصاف في معرفة أصول الخلاف "، وزارة التّراث القومي والثّقافة، عمّان / 1984، ج I، ص 139.

(15) " المقدّمة "، دار إحياء التّراث العربي، بيروت (د. ت.)، ص 37. ويعتبر الرّازي أنّ صدق الأخبار المنقولة عن الرّسول من الأمور الحقيقيّة، فلا نحتاج، ههنا، إلى الإنشاء لوثيق ارتباطه بالأحكام الوضعيّة.
انظر المحصول، ج II، ص 136.

(16) قال الشّافعي : " ثمّ تفرّق أهل الكلام في تثبيت الخبر عن رسول اللّه (ص) تفرّقا متباينا، وتفرّق غيرهم ممّن نسبته العامّة إلى القمّة فيه تفرّقا ". كتاب الأمّ، تصحيح : محمّد زهري النّجار، مكتبة الكليّات الأزهريّة. ط أولى بمصر/1961، ج VII، ص 272.
وقد حاول بعض الأصوليّين ضبط مجال الاختلاف في الأخبار، وذلك بالتّفريق بين أصل السّنّة وفرعها. قال القاسم الرّسّي (ت 246 هـ) : " وأصل السّنّ التي جاءت على لسان الرّسول ما وقع عليه الإجماع بين أهل القبلة، والفرع ما اختلفوا فيه عن الرّسول (ص) فهو مردود إلى أصل الكتاب والعقل والإجماع. " كتاب أصول العدل والتّوحيد "، ضمن " رسائل العدل والتّوحيد "، تحقيق محمّد عمارة، دار الهلال بمصر/1971، ج I، ص 97.

الخبر ما لم يوجد في سائر الأصول التّشريعيّة ما يخصّصه. وآية ذلك أنّ المعتزلة عامّة : " قد اختلفوا إذا سمع السّامع الخبر الذي ظاهره العموم، ولم يكن في العقل ما يخصّصه. ما الذي عليه في ذلك على مقالتين : فقال قائلون : عليه أن يقف في عمومه حتّى يتصفّح القرآن والإجماع والأخبار. فإذا لم يجد للخبر تخصيصا في القرآن ولا في الإجماع ولا في الأخبار ولا في السّنن قضى على عمومه، وهذا قول النّظّام " [17]. ولعلّ وجه الطّرافة في هذا القول اعتبار سلطة الإجماع في تخصيص الأخبار من جهة، وإمكان تخصيص الخبر للخبر من جهة أخرى.

ومن المحاور التي اعتنى بها النّظّام في قضيّة الأخبار ما اتّصل بالخبر الواحد والخبر المتواتر [18] ذاك أنّ " الأخبار على ضربين : أحدهما يوجب العلم وسكون النّفس، كالخبر عن البلد وغيرها. والآخر يعلم صحّته بالاستدلال كخبر اللّه وخبر رسوله وخبر الأمّة وخبر العدد الذين لا يتّفق الكذب منهم في الأمر الظّاهر. فعلى هذين نقول في الدّيانات. فأمّا أخبار الآحاد وما لا يعلم صحّته، فإنّا لا نعوّل عليه في هذه الأبواب، ونقبله في فروع الفقه على ما يجيء ذكره " [19].

لقد استقرّ إذن في تصوّر الأصوليّين أنّ الخبر المتواتر يوجب العلم في استنباط الأحكام الشّرعيّة. أمّا الأخبار الآحاد، فلا يُعتدّ بها إلاّ في مسائل تحفّ بالأصول. غير أنّ الحرج الذي وقع فيه الأصوليّون هو أنّ

---

(17) أبو الحسن الأشعري (ت 324 هـ) : مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلّين. تصحيح : هلموت ريتر. نشر فرانز شتايز، فيسبادن ط 3 / 1980، ج ا، ص ص 276 - 277.

(18) نهتمّ في هذا المستوى بموقف النّظّام من تعدّد أنواع الأخبار في حدّ ذاتها دون التعرّض لحجّيّتها.

(19) القاضي عبد الجبّار (ت 415 هـ) : " المختصر في أصول الدّين "، ضمن : " رسائل العدل والتّوحيد "، ج ا، ص 240.

أغلب الأخبار المكوّنة للسّنّة، أصلا من أصول التّشريع، هي أخبار آحاد [20].

واعتبارا لذلك، كان أهمّ مأخذ سجّله النّظّام على الأصوليّين والفقهاء هو ألاّ شأن للخبر الواحد إذا لم يقترن بالعلم ويشتهر بين ناقليه. وقد توسّع مخالفو النّظّام في الرّدّ عليه تعويلا على الحجّة القياسيّة خاصّة. قال الشّريف المرتضى : " وأمّا ما تضمّنه ابتداء هذا الفصل، فهو مذهب النّظّام في قوله : إنّ الخبر الواحد يوجب العلم على بعض الوجوه. وهذا مذهب ضعيف سخيف، قد بُيّنَ في الكتب بطلانه وبُعده عن الصواب ودُلَّ على فساده بأشياء : منها أنّه لو كان الخبر الواحد يوجب العلم لوجب ذلك في كل خبر مثله، وكان أحقّ المخبرين بذلك رسول اللّه (ص). وكان يجب استغناؤه عن المعجزات، وإن لم يعلم صدقه من غير دليل يقترن إليه. وكان يجب في الحاكم إذا لم يعلم صدق المدّعي ضرورة أو يعلمه كاذبا، فلا يسمع بِبَيّنة ... " [21].

إنّ اشتراط العلم في اعتبار أخبار الآحاد في المسائل التّشريعيّة يدعو إلى مراجعة عدد من المسلّمات الأصوليّة، منها ما أثبته الأصوليّون من أحكام فقهيّة استنبطت من الأخبار الآحاد. ويمكن لهذه المراجعة، لو تمّت، أن تهدّد أصلا أساسيّا من أصول الفقه لم تكن ضمائر المسلمين مستعدّة للتّخلّي عنه أو التّقليل من شأنه، خاصّة بعد استقرار المنظومة الأصوليّة الفقهيّة منذ القرن الرابع للهجرة، علاوة على انغلاق السُّنّة الثقافيّة الدّينيّة في منتصف القرن الخامس للهجرة، وقد أفضى اختلاف الأصوليّين في

---

(20) راجع في ذلك فصل " خبر الواحد " لـ : G. H. A. GUYNBOLL بدائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة). ط 2. ج IV، ص ص 928 ـ 929.

(21) رسائل الشّريف المرتضى، إعداد مهدي رجائي مؤسّسة النّور للمطبوعات، بيروت (د. ت)، ج ا، ص 48.

التّعامل مع الأخبار الآحاد إلى " محنة " بين الأوساط السُّنّية وغيرها من المذاهب الفقهيّة، وخاصّة منها الشّيعة [22].

وإذا جوّدنا النّظر فيما انتهى إليه الأصوليّون في شأن الخبر المتواتر، ألفيناهم مجمعين حول صحّته. ذلك أنّ التّواتر في اصطلاح العلماء : " خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم [23]. ورغم ذلك، فإنّ الموقف الذي قرّره النّظام يخرج عمّا أجمع عليه الأصوليّون لإمكان تسلّل الكذب إلى الأخبار المتواترة. وقد عدَّ الموقفُ الرّسميّ رأيَ النّظّام في المسألة شاذّا نابيا. يقول البغدادي : " الفضيحة السادسة عشرة من فضائحه : قوله بأنّ الخبر المتواتر، مع خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحصر، ومع اختلاف همم النّاقلين واختلاف دواعيها، يجوز أن يقع كذبا " [24].

وأهمّ ما يترتّب عن هذا الموقف أنّ الأخبار المنقولة عن الرّسول ليست مفارقة لأنّها لا تتجرّد من طبيعتها البشريّة. بل إنّ القطع بكون كلّ الأخبار المتواترة قد وقعت صدقا حكم تعوزه الشّواهد المُثبتة.

والذي نخرج به، ههنا، أنّ رأي النّظّام في الأخبار الآحاد والمتواترة يقابل جملة من المسلّمات الأصوليّة منها أنّ الخبر الواحد لا يقتضي العلم

---

(22) قال الشّريف المرتضى : " ومعلوم أنّ من عدا العلماء والفقهاء تبع لهم وآخذ عنهم ومتعلّم منهم، يعملون بأخبار الآحاد ويحتجّون بها ويعوّلون في أكثر العبادات والأحكام عليها، يشهد بذلك من حالهم كتبهم المصنّفة في الفقه، المتداولة في أيدي النّاس، التي لا يوجد في أكثر روّاتها وما يشتمل عليه زيادة على روايات الآحاد (...) مقصور على ظواهر القرآن والمتواتر من الأخبار. وهذه المحنة بيننا وبين ما ادّعى خلاف ما ذكرنا ". المصدر السّابق، ج I، ص 22.

(23) فخر الدّين الرّازي، المحصول، ج II، ص 108.

(24) الفرق بين الفرق، ص 143.

الضّروري، ثمّ إنّ الخبر المتواتر يُقبَل بصدقه باعتبار ما استقرّ في ضمير الفقهاء من أنّ النّاقلين للخبر لا يمكن أن يتواطؤوا على الكذب. وإذا ما ضمّ الخبر المتواتر حكما فقهيّا مُلزِما للمسلمين، فإنّ التّمسّك به أوْلى في نظر الأصوليّين [25]. ثمّ إنّ تطوّر الفكر الإسلامي قد رسّخ هذه المسلّمات، خاصّة بعد غلبة أهلِ الحديث أهل الرّأي منذ الثّلث الأوّل من القرن الثّالث للهجرة، وتحديدا في عهد المتوكّل (ت 247 هـ) [26].

II - عدالة الصّحابة :

بحث النّظّام في عدالة الصّحابة باعتبارهم الجيل الأوّل الذي عاصر الرّسول ونقل كلامه. فنشأت مدوّنة الأخبار المكوّنة للسّنّة النّبويّة. ويتنزّل هذا البحث في إطار عامّ يثبت مبدأ أساسيّا من مبادئ التّعامل مع الأخبار، هو تأكيد عدالة النّاقلين. يقول ابن خلدون : " إنّ المنقول من السّنّة محتاج إلى تصحيح الخبر بالنّظر في طرق النّقل وعدالة النّاقلين لتتميّز الحالة المحصّلة بالظنّ بصدقه الذي هو مناط وجوب العمل " [27].

(25) قلّل بعض الأصوليّين المتأخّرين من شأن الأخبار المتواترة. فالكثير منها لا يرتبط بزمن روايتها على لسان الرّسول، قال أبو إسحاق الشّاطبي (ت 790 هـ) : " فإنّ ما ذكر من تواتر الأخبار إنّما غالبه فرض أمر جائز. ولعلّك لا تجد في الأخبار النّبويّة ما يقتضي بتواتره إلى زمان الواقعة. فالبحث المذكور في المسألة بحث في غير واقع أو في نادر الوقوع، ولا كبير جدوى فيه واللّه أعلم ". الموافقات في أصول الشّريعة، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، ج IV، ص ص 10 - 11.

(26) تبنّت الدّولة العبّاسيّة المذهب الحنبلي، مع انتشار الأشعريّة، بعد محنة المعتزلة سنة 237 هـ / 801 م. للتّوسّع انظر :
Robert CASPAR, " Le renouveau du mu c tazilisme"; in : M.I.D.E.O. ; N° 4/1957, pp 148 - 152.

(27) المقدّمة، ص 453.

إنّ الموقف الأصولي المتواتر في كتب أصول الفقه مؤمن بعدالة الصّحابة فيما نقلوه من أخبار. فلا سبيل إلى التّشكيك في نزاهتهم أو الطّعن في عدالتهم.

غير أنّ منطلق النّظّام في المسألة منطلق تاريخيّ يستبعد فكرة تنزيه الصّحابة في استقامة سلوكهم. يقول : " رأينا بعض الصّحابة يقدح في البعض، وذلك يقتضي توجّه القدح إمّا في القادح إن كان كاذبا، وإمّا في المقدوح فيه إن كان القادح صادقا " (28).

واعتمادا على ما نقله الرّازي عن كتاب " الفتيا " للجاحظ، فإنّ النّظّام ينكر عددا مهمّا من الأحاديث النّبويّة. ويردّ هذا الإنكار، بدرجة أساسيّة، إلى مآخذه على الرّواة من الصّحابة خاصّة.

1 ـ الطّعن في الرّواة :

التمس النّظّام مطاعنه في الرّوّاة، نَقلَة الأخبار، من خلال إقرارهم بافترائهم على الرّسول من جهة، وتكذيب بعضهم بعضا من جهة أخرى. فيذكر النّظّام شهادة عمران بن الحصين : " والله لو أردت لحدّثتُ عن رسول الله عليه الصّلاة والسّلام يومين متتاليين، فإنّي سمعت كما سمعوا، وشاهدت كما شهدوا. ولكنّهم يحدّثون أحاديث ما هي كما يقولون. وأخاف أن يُشَبّه لي كما شُبّه لهم " (29).

وقد ذكر النّظّام أكثر من ثلاثين وجها من الوجوه التّي يتوجّه فيها القدح إلى القادح لكونه كاذبا. ومن النّماذج الدّالّة على ذلك ما يلي :

(28) المحصول، ج II، ص 154.
(29) المصدر السّابق، الصّفحة نفسها.

الأمثلـــــة	تعليـق النّظّـام	المصـدر
" عن ابن عمـر أنّ النّبيّ (ص) وقـف على قليب بـدر، قـال : " هل وجدتم مـا وعد ربّكم حكمــــا ؟ ثمّ قــــال : إنّهـم الآن يسـمعـون مـا أقـول ". فـذكروه لـعـائشـة رضـي اللّه عنهـا. فقـالت : لا بـل قـال : " إنّهم ليعلمـون انّ الذي كنت أقـول لهم هو الحق ".	" وهذا هو التّكذيب "	المحصـول، ج II، ص 155.
" فيمـا روي عنه عليه السّلام : [اي علي ابن أبـي طـالب] من انّه قـال : " كنت إذا حـــدّثني أحـــد عن رســـول اللّ (ص) بحـديث استحلفتـه باللّه انّه سمعـه عن رسول اللّه (ص)، فـإذا حلف صدّقته وإلاّ فلا... ".	" لا يخلو المحـدّث عنـده من أن يكون ثقـة أو مـتّهـمـا. فـإن كـان ثقة، فـمـا معنى الاسـتحلاف؟ وإن كـان متّهـمـا، فكيف يتـحـقّق قـول المتّـهم بيـمـينه؟ وإذا جـاز أن يحدّث رسول اللّه بالباطل، جاز أن يحلف على ذلك بالباطل ".	Das Kitab an-Nakt... ص 86.
" قـال عليّ لعـمـر رضي اللّه عنهـمـا في قـصّة الجنين : " إن كان هذا جهـد رايكم، فـقـد قـصّروا، وإن كـانوا قـاربوك فـقـد غشّوك ".	" وهذا من عليّ رضي اللّه عنه حكم بجواز اللّبس ".	المحصـول، ج II، ص 156.
" وليس يشـبـه رايه [عمـر بن الخطاب] صنيعـه حين خـالفَ أبَيّ بن كـعب وعبـد اللّه بن مـسـعـود في الصّـلاة في ثوب واحد، لأنّه حين بلغه ذلك خرج مغضبا حـتّى أسند ظـهـره إلى حـجـرة عـائشـة وقـال : " اخـتلف رجـلان من أصـحـاب رسـول اللّه (ص) ممّن يؤخـذ عنهــمـا لا أسـمع أحـدا يخـتلف في الحكم بعـد مقامي هذا إلاّ فعلتُ به وصنعتُ ".	" افترى أنّ عمر نسي اختلاف قوله في الأحكام حتّى أنكر مـا ظهر من الاختلاف عن الرّجلين؟ كـلاّ ولكنّه كـان يناقض ويخـبط خبط عشواء ".	Das Kitab an-Nakt... ص 22.
روي أنّ عـمــر رضي اللّه عنه كــان إذا ولّى أصــحـــاب رســـول اللّه (ص) إلى الأعمـال، وشيّعهم قال لهم عند الـوداع : " اقلّوا الحديث عن رسول اللّه (ص) ".	" فلولا التّهـمـة لما جاز المنع من العلم ".	المحصـول، ج II، ص 159.

إنّ هذه الأمثلة " شهادات اعتراف " من أصحابها بكذبهم على الرّسول وعلى عامّة المسلمين وبتكذيب بعضهم بعضا. وقد تخلّص النّظّام من الحرج الذي وقع فيه الأصوليّون والفقهاء في شأن مراجعة ما رُوِيَ على لسان الصّحابة من أخبار نُسِبَت إلى الرّسول.

وقد وقف النّظّام، بشيء من التّوسّع، على كلام ابن مسعود (ت 32 هـ)، وطعن فيه من سبعة وجوه، منها قوله : " زعم أنّه رأى القمر انشقّ وهذا كذب ظاهر، لأنّ اللّه ما شقّ القمر له وحده. وإنّما يشقّه آية للعالمين فكيف لم يعرف ذلك غيره ؟ ولم يؤرّخ النّاس به ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتجّ به مسلم على ملحد ؟ " [30].

إنّ مأخذ النّظّام على ابن مسعود منطقيّ عقليّ ينأى عن دائرة التّسليم بالمعجزات الإلاهيّة المرويّة على لسان أحد الصّحابة.

واعترض النّظّام كذلك على إنكار ابن مسعود كون المعوّذتين من القرآن، وهو ما يخالف إجماع الأمّة في اعتبارهما من سُوَرِه [31].

---

(30) المحصول، ج II، ص 162. انظر كذلك : ابن قتيبة (ت 276 هـ)، " تأويل مختلف الحديث "، شرح : سعيد محمّد اللّحّام، دار الهلال، بيروت. طبعة أولى / 1989، ص ص 25 - 26.

(31) يبني النّظّام اعتراضه على ابن مسعود على مبدإ الإجماع، رغم مآخذه على حُجّيّته والنّقد الشّديد الذي وجّهه إلى هذا الأصل الفقهي، راجع في ذلك :

Marie BERNARD : L'igma chez Abd Al-Gabbar et l'objection d'an - Nazzam: in Studia Islamica; N° 30, 1969, pp 27 - 38.

ومن المواقف القريبة من موقف النّظّام فيما آخذ به ابن مسعود في مسألة المعوّذتين نذكر رأي أبي محمّد الفضل بن شاذان (ت 260 هـ) - وهو شيعيّ معاصر للنّظّام - متحدّثا عن أصحاب الحديث واهل الرّأي : " ورويتم عن عبد اللّه بن مسعود انّه سئل عن المعوّذتين. فقال : ليستا من كتاب اللّه وانّه لم يلحقهما في مصحفه في تأليفه القرآن. فلئن كان ابن مسعود صادقا فلقد هلك عثمان إذ أثبتهما في مصاحفه في تأليفه القرآن، لأنّ النّبيّ (ص) لعن الزّائد في القرآن. ولئن كان عثمان صادقا، لقد هلك عبد اللّه بن مسعود وكفر بجحود ما أنزل اللّه ". الايضاح. منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت. ط أولى/1982، ص 27.

وجمع الشّهرستاني مآخذ النّظّام على ابن مسعود فقال : " وكَذّب [النّظّام] ابنَ مسعود في روايته : " السّعيد من سعد في بطن أمّه، والشّقيّ من شقي في بطن أمّه، وفي روايته انشقاق القمر، وفي تشبيه الجنّ بالبطّ. وقد أنكر رؤية الجنّ رأسا إلى غير ذلك من الوقيعة الفاحشة في الصّحابة رضي اللّه عنهم أجمعين " [32].

وكان من البديهيّ ألاّ تستسيغ الأوساط السّنيّة الرّسميّة رأي النّظّام في الصّحابة، خاصّة من اشتهر منهم بنقل الأحاديث النّبويّة مثل أبي هريرة (ت 59 هـ)، أو من عُدَّ في الضّمير الإسلامي مثالا يُقتدى به في تسيير الدّولة الإسلاميّة مثل عمر بن الخطّاب. يقول البغدادي : " ثمّ إنّ النّظّام، مع ضلالته التي حكيناها عنه، طعن في أخبار الصّحابة والتّابعين من فتاويهم بالاجتهاد. فذكر الجاحظ عنه في كتاب (المعارف) وفي كتابه المعروف بـ (الفتيا) أنّه عاب أصحاب الحديث وروايتهم أحاديث أبي هريرة. وزعم أنّ أبا هريرة كان أكذب النّاس. وطعن في الفاروق عمر، رضي اللّه عنه وزعم أنّه شكّ يوم الحديبيّة في دينه " [33].

ما نخلص إليه هو أنّ موقف النّظّام من الصّحابة يرسم عنهم صورة مخالفة لما رسخ في الضّمير الإسلامي من مثاليّة سلوكهم وتميّزهم عن عامّة المسلمين، إلى حدّ إضفاء القداسة عليهم. وصار من العسير، مع

---

(32) الملل والنّحل، ج ا، ص ص 78 ـ 79. ويقول النّظّام في نفس السّياق : " ولو كان ابن مسعود بدّل نظره في الفتيا في الشّقيّ كيف يشقى والسّعيد كيف يسعد حتّى لا يفحش قوله على اللّه عزّ وجلّ فيما دان به في ذلك ولا يشتدّ غلطه كان أولى به ". الشّريف المرتضى، الفصول المختارة، ج اا، ص 16، نقلا عن J. VAN ESS Das Kitab an - Nakt... p. 93.

(33) الفرق بين الفرق، ص 147. ويبدو أنّ قضيّة نقد روّاة الأخبار من الصّحابة قد نبتت أساسا في بيئة المعتزلة. انظر في ذلك مثلا كتاب : " نقض الدّارمي [ت 255 هـ] على بشر المريسي [ت 219 هـ] "، وفيه جملة من المطاعن على أبي هريرة خاصّة. ضمن كتاب " عقائد السّلف "، تحقيق علي سامي النّشّار وعمّار جمعي الطّالبي. منشأة المعارف بالإسكندرية، 1971، ص ص 485 ـ 566.

الأصـوليّين المتـأخّـرين، القـدح في أقـوالهم، وهو مـا يؤكّـد في الفكر الإسلامي نزعة تمجيديّة أضْفيت على الأجيال الأولى من المسلمين [34].

2 ـ تعـارض الأخبـار :

لئن اتّجهت همّة علماء الحديث ـ في تدبّرهم الأحاديث النّبويّة ـ إلى قضايا الإسناد والتّعديل والتّجريح وتصنيفهما إلى مسند ومرسل ... إلخ، فإنّ الأصوليّين قد بحثوا في قضيّة تعارض الأخبار من زاوية نظريّة صرف.

وتعارض الأخبار عندهم لا يقدح في صحّتها، بل يُوجب التماس الحلول المناسبة لرفع التّعارض القائم بين عدد من الأخبار اشتهرت بين المسلمين وتناقلها الصّحابة، فتسلّلت إلى مجامع الحديث من صِحاح ومسانيد وسنن.

ومن أكثر الحلول تواترا لدى الأصوليّين الحلّ الذي يسمح بالاختيار بينها تعويلا على معرفة تاريخ الأخبار المرويّة عن الرّسول. عندئذ يمكن

---

(34) قال ابن تيميّة (ت 728 هـ) : " إنّ ما ينقل عن الصّحابة من المثالب فهو نوعان : احدهما ما هو كذب، إمّا كذب كلّه، وإمّا محرّف قد دخله من الزّيادة والنّقصان ما يخرجه إلى الذّمّ والطّعن. واكثر المنقول من المطاعن الصّريحة هو من هذا الباب يرويها الكذّابون المعروفون بالكذب مثل ابي مخنف لوط بن يحي ومثل هشام بن محمّد بن السّائب الكلبي وامثالهما من الكذّابين ... "، منهاج السّنّة النّبويّة، المطبعة الكبرى الاميرية، مصر، ط أولى / 1322 هـ، ج III، ص 19.
والملاحظ انّ مثل هذا الموقف التّمجيدي قد استمر في العصر الحديث. انظر في ذلك مثلا : محمود ابو ريّة،اضواء على السّنّة المحمّديّة، دار مطبعة التّأليف، القاهرة. ط أولى / 1958، ص 322، وكذلك محمّد عجّاج خطيب، السّنّة قبل التّدوين، مكتبة وهبة، القاهرة، ط أولى / 1963، ص 105.

تحديد النّاسخ منها والمنسوخ [35]. ولا شكّ أنّ هذه الحلول المستنبطة في مسألة تعارض الأخبار بعيدة كلّ البعد عن المستوى الإجرائي العملي في التّعامل مع هذا الصّنف منها.

وقد وجّه النّظّام اهتمامه إلى الأخبار المتعارضة المرويّة على لسان الصّحابة، منطلقه في ذلك تعدّد دواعي كذب الرّواة، وهو ما يقتضي الاحتراز ممّا يتناقلونه من أحاديث. يقول الحميري : " وروى الجاحظ في كتاب الأخبار أيضا عن أبي إسحاق إبراهيم بن سيّار النّظّام أنّه قال في الأخبار المروية عن رسول الله (ص) : وكيف يجيز السّامع صدق المخبر إذا كان لا يضطرّه خبره ولم يكن معه علم يدلّ على صدق غيبه ولا شاهد قياس يصدقه، وكون الكذب غير مستحيل منه مع كثرة العلل التي يكذب النّاس لها ودقّة حيلهم فيها. ولو كان الصّادق عند النّاس لا يكذب والأمين لا يخون، والثّقة لا ينسى والوفيّ لا يغدر لطابت المعيشة ولَسلِموا من سوء العاقبة " [36].

ولم تُرْضِ النّظّام حجّة الفقهاء والمحدّثين في شأن تعارض الأخبار من أنّ الغلط فيها أمر واقع في آثار السّلف عامّة، ولا تكاد تختصّ به بعض الأخبار دون البعض الآخر [37]. وقد أورد ـ دحضا لآرائهم ـ أمثلة عديدة عمّا ينقله الرّواة من أخبار متعارضة دون وعي منهم بخطورة المسألة،

(35) قال أبو الحسين البصري (ت 436 هـ) في شأن الأخبار المتعارضة : " فإن امكن التّخيير فيها فُعِل ذلك، وإن لم يمكن التّخيير فيهما أو أمكن ذلك، لكنّ الأمّة منعت منه، حكمنا بأنّ التّعبّد فيهما بالنّسخ عند من عرف التّاريخ، وانّ التّعبّد علينا هو بالرّجوع إلى مقتضى العمل، لأنّه ليس أحدهما أولى من الآخر ". المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمّد حميد الله، المعهد العلمي الفرنسي للدّراسات العربيّة، دمشق، ط 1 / 1964، ج II، ص 672. انظر كذلك " رسائل الشّريف المرتضى "، ج I، ص 73.

(36) " الحور العين "، ص 284. انظر كذلك ص 285.

(37) المصدر السّابق، ص 285.

وما يمكن أن يترتّب عنها من نتائج قد تُشكّك في حقيقة انسجام المنظومة الأصوليّة لدى المسلمين. ونلخّص ما ذكره النّظّام في الجدول التّالي [38]:

الخبـــــــر	ما يناقض الخبر
قال الرّسول : "لا عدوى ولا طيرة" وقال : "فمن أعدى الأوّل ؟" (ص 285)	قال الرّسول : "فُرّ من المجذوم فرارك من الأسد" (ص 286) [39].
قال : "خير أمّتي القرن الذي بعثت فيه" (ص 285).	قال: " مثل أمّتي مثل المطر لا يُدْرَى أوّله خير أم آخره" (ص 285).
قال : "إنّ الله جلّ ذكره أوحى إليّ إنّي خلقت عبادي كلّهم حنفاء، فأتتهم الشّياطين، فأغتالتهم عن دينهم". وقال: "كلّ مولود يولد على الفطرة حتّى يكون أبواه اللّذين يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه". (ص 286).	قال : " اعملوا فكلّ ميسر لما خلق له. أمّا من كان من أهل السّعادة، فهو يعمل للسّعادة. وإن كان من أهل الشّقاء، فهو يعمل للشّقاء. وإنّ الله عزّ وجلّ مسخ ظهر آدم، فقبض قبضتين : فأمّا الّذين في قبضته اليمنى فقال: إلى الجنّة برحمتي. وقال للّذي في اليسرى: إلى النّار ولا أبالي. والسّعيد من سعد في بطن أمّه، والشقيّ من شقي في بطن أمّه..." (ص ص 286 - 287).
قال: "لا يفضلني أحد على يونس بن متّى. فقد كان يُرْفَع له في اليوم الواحد مثل عمل جميع أهل الأرض" (ص 288).	قال: "أنا سيّد ولد آدم ولا فَخْرَ. وأنا أوّل من يدخل الجنّة ولا فخر. وإنّ كلّ نبيّ يقول في القيامة: نفسي نفسي. وأنا أقول: أمّتي أمّتي ومعي لواء الحمد". (ص 288).

(38) الأمثلة التي سقنا اوردها الحميري في كتابه المذكور نقلا عن كتاب " الأخبار " للجاحظ.

(39) قال ابن الصّلاح (ت 643 هـ) في باب " معرفة مختلف الحديث " : " يمكن الجمع بين الحديثين ولا يتعذّر إبداء وجه ينفي تنافيها، فيتعيّن حينئذ المصير إلى ذلك القول بهما معا ". ويسوق تخريجا مفسّرا الجمع بين حديثي : " لا عدوى... " و " فُرّ من المجذوم... ". انظر : علوم الحديث، تحقيق نور الدّين عتر. المكتبة العلميّة بالمدينة. ط 2/ 1972، ص ص 257 - 258.

تكشف هذه المقارنة عن مفارقة في الضّمير الإسلامي نسيجها قبول الخبر ونقيضه، وسَداها السّكوت عن الدّواعي الدّافعة إلى وجود مثل هذه الأخبار المتعارضة. لذلك تجاوزت مآخذ النّظام، من خلال النّماذج التي أوردنا، مستوى الخبر إلى مستوى المخبر عنه، وهو ما يفسّر إهماله أسانيد الأخبار المتعارضة وعدم ذكر روّاتها [40].

وبناء على ذلك، يُرجِع النّظّام علّة تعارض الأخبار إلى فشوّ التّقليد في صفوف الفقهاء والمحدّثين وإلى عدم احتفائهم بتوجيه نقد عقليّ إلى متون الأحاديث، وهو ما يقابل الصّرامة المنهجيّة وقوّة الحجّة اللّتين ميّزتا النّظام في قضيّة الأخبار [41].

على أنّ للتّعارض وجها آخر يبرز في المقابلة بين ما يدعو إليه الحديث من سلوك اجتماعي مُعيّن أو من حكم فقهيّ محدّد ملزم للمسلمين من ناحية، وما يحدث في واقع الممارسة التّاريخيّة من لدن الصّحابة أنفسهم مثل عائشة وعليّ بن أبي طالب من ناحية أخرى. من ذلك أنّ أبا هريرة، كما يقول النّظّام " روى حديثا في المشي بالخفّ الواحد، فبلغ عائشة، فمشت في خفّ واحد وقالت : لأخالفنّ أبا هريرة. وروى أنّ الكلب والمرأة والحمار تقطع الصّلاة، فقالت عائشة رضي الله عنها : ربّما رأيت رسول الله (ص) يصلّي وسط السّرير، وأنا على السّرير معترضة بينه وبين القبلة. قال : وبلغ عليّا أنّ أبا هريرة يبتدئ بميامنه في الوضوء وفي اللّباس، فدعا بماء فتوضّأ بمياسره وقال : لأخالفنّ

(40) إنّ البحث عن أسماء روّاة الأخبار والتّعرّف إلى تكوينهم قضيّة شاقّة في الفكر الإسلامي.
انظر في ذلك : R. G. KHOURY : Pour une nouvelle compréhension de la transmission des textes dans les trois premiers siècles islamiques., in Arabica; N° 34; Juillet 1987; p. 195.

(41) انظر في ذلك : Joseph VANESS : Une lecture à rebours de l'histoire de mu tazilisme, Librairie GEUTHNER; Paris; 1984; p. 55.

أبا هريرة " [42].

ما نخرج به هو أنّ التّعارض بين ما تقرّره الأخبار وما يُتّبَع إجراءً يخصّ أساسا السّنّة الموجبة للتّعبّد. ذلك أنّ النّماذج التي ساقها النّظّام متعلّقة بجملة من الأحكام المتّصلة بميدان العبادات، وهي قضيّة خِلافيّة بين الأصوليّين اعتنوا بها في باب التأسّي بالرّسول في أفعاله وأقواله.

ولعلّ هذه النّماذج أيضا شاهدة على مرحلة متميّزة من مراحل التّاريخ الإسلامي كان التّعامل فيها مع السّنّة النّبويّة تعاملا عفويّا بما أنّها قد تكوّنت، في الأصل، عبر تجارب عديدة ذات طابع نفعيّ [43]. فلم يكن الجيل الأوّل المعاصر للرّسول يتحرّج من ترك العمل بما يأتيه من أفعال.

وإذا كان هذا شأن الأخبار وروّاتها في رأي النّظّام، فكيف يمكن الاحتجاج بها والتّعويل عليها في تأسيس أصل تشريعيّ محوري في المنظومة الأصوليّة ؟

III - حجّيّة الخبر :

تُردّ عناية الأصوليّين ببحث حجّيّة الأخبار إلى حرصهم الشّديد على اعتمادها أصلا تشريعيّا ملزما للمسلمين. وقد

(42) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص ص 26 ـ 27، انظر كذلك حجج صاحب الكتاب في الرّدّ على النّظّام (ص ص 28 ـ 31). وتحتاج مثل هذه الرّدود، في رأينا إلى تبدّر رصين وبحث معمّق يتجاوزان حدود هذا العمل.

(43) نبّه الأستاذ عبد المجيد الشّرفي إلى أنّ ما دوّنه المحدّثون " إنّما هو تمثّل (Représentation) معيّن للسّنّة وليس السّنّة ذاتها، وهو تمثّل فيه ما فيه من التّأثّر بالثّقافة المحيطة وكيّفته المخيّلة الجماعيّة وذاكرة الرّواة طيلة عقود عديدة من الزّمن... "، حدود الاجتهاد عند الأصوليّين والفقهاء، ضمن ندوة " القراءة والكتابة " (قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي)، منشورات كلّيّة الآداب، منّوبة، تونس 1987، ص 41.

تعدّدت عندهم مسالك الاحتجاج وأهمّها القرآن والإجماع والمعقول [44].

وقد اهتمّ النّظّام بِحُجيّة الأخبار، ونظر في الموضوع من زاويتين إثنتين : زاوية أولى تثبت حجيّة صنف من الأخبار، وزاوية ثانية تنفي قسما من الأخبار لا يمكن التّعويل عليه في مسائل التّشريع وفي التعبّد بها [45].

فالّذي عليه أغلب الأصوليّين هو أنّ أخبار الآحاد لا تفيد العلم، وإنّما تفيد الظّنّ مع اعتبارهم الدّليل الظّنّي في الأصول السّمعيّة أساسا (أي القرآن والسّنّة)، غير أنّ النّظّام يجمع بين العلم والقرائن في اعتماد حجيّة الخبر الواحد. فهذه القرائن دالّة على صدق الخبر. يقول أبو الحسين البصري : " وشرط أبو إسحاق النّظّام في اقتضاء الخبر العلم، اقتران قرائن به. وقيل إنّه شرط ذلك في التّواتر أيضا. ومثل ذلك بأن نخبر بموت زيد، ونسمع في داره الواعية، ونرى الجنازة على بابه، مع علمنا بأنّه ليس في داره مريض سواه " [46].

ورغم الاعتراضات المسجّلة ضدّ النّظّام ومحاولة نقض موقفه من الخبر الواحد [47]، فإنّ من الأصوليّين، خاصّة من غير المعتزلة، من تبنّى

---

(44) ينهض البحث في حجّيّة السنّة لدى الأصوليين بوظيفة التّصدّي للمواقف التي يمكن أن يقتصر أصحابها على النّصّ القرآني فقط في التّشريع. انظر الشّاطبي، الموافقات، ج IV، ص 17.

(45) نبّه الشّافعي إلى تفرّق أهل الكلام في تثبيت الخبر عن الرّسول. انظر : " كتاب الأمّ "، ج VII، ص 272.

(46) المعتمد في أصول الفقه، ج II، ص 566.

(47) انظر ردود المخالفين على النّظام في المحصول، ج II، ص ص 141 ـ 142، وكذلك : " المعتمد في أصول الفقه "، ج II، ص ص 566 ـ 567.

رأي أبي إسحاق وانتصر له مثل فخر الدّين الرّازي [48]، وهو ما يثبت قوّة الحجّة لدى النّظّام ولطافة استدلاله على موقفه من المسألة.

ثمّ يحدّد النّظّام الوجوه التي ينبغي اعتمادها في إثبات حجّيّة الأخبار. يقول : " لا تُعْقَل الحجّة عن الاختلاف من بعد النّبي (ص) إلاّ من ثلاثة أوجه :

- من نصّ من تنزيل لا يعارض التّأويل،
- أو من إجماع الأمّة على نقل الخبر الواحد لا تناقض فيه،
- أو من جهة العقل وضرورته [49].

إنّ مستندات النّظّام في إثبات حجّيّة الأخبار عقليّة بالأساس، تنسجم انسجاما تامّا مع موقفه من تعارض الأخبار، وتناقض الرّواة فيما يروونه من أحاديث، وتنأى عن كلّ خبر يعارض القرآن. ولعلّ طرافة هذه المستندات الثّلاثة أنّها لا تحتكم إلى الموقف النّقليّ في إثبات حجّيّة الأخبار. ذلك أنّ الأصوليّين يقبلون تلك الحجّيّة بشهادة عدد من الرّواة واتّفاقهم على صحّة الخبر المرويّ، مع اختلافهم الكبير في حصر ذلك العدد [50].

على أنّ للنّظّام اعتراضات على قسم الأخبار لا يمكن القطع بصحّتها والجزم بأنّها فعلا من قول الرّسول، خاصّة أنّ تدوين الحديث تمّ في فترة

---

(48) المحصول، ج II، ص 143.

(49) الحميري، الحور العين، ص 327.

(50) انظر مثلا : ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، ص 62 ـ 63، وموقف الجاحظ في"الحور العين"، ص 327.

وتجدر الإشارة إلى أنّ علماء الحديث الأوائل قبلوا الأخبار الآحاد واعتمدوها حجّة في ميداني العبادات والمعاملات. راجع في ذلك : Joseph SCHACHT : Muhammadan Jurisprudence; Oxford Press; 1967; p 52.

متأخّرة نسبيّا (القرن الثاني للهجرة) [51]، مع ما يمكن أن يلحقها من تحريف بالزيادة أو بالنّقصان [52]. لذلك فإنّ النّظّام : " أنكر الحجّة من الأخبار التي لا توجب العلم الضّروري " [53]، ويستعمل الأصوليّون كلمة " المكتسب " مقابلا لعبارة " العلم الضّروريّ [54]. فلا سبيل، عند النّظّام، إلى قبول الأخبار المنافية لأحكام العقل والخارجة عن حدوده [55].

وقد كان النّظّام كذلك " دافعا لحجّة التّواتر " [56]، وهو موقف خطير جدّا في المنظومة الأصوليّة، لأنّه قد يؤدّي إلى تقويض أصل السّنّة. ولكن من المؤسف أنّ المصادر المتوفّرة لدينا - وهي تمثّل في أغلبها الاتّجاه الرّسمي - ضنينة في عرض رأي النّظّام. إذ اكتفت بالإشارة إلى الموقف دون بسطه أو التّوسّع في الرّدّ عليه، وهي عقبة كبيرة واجهتنا في الإلمام بموقف النّظّام منَ الأخبار. فقد كان بديهيّا أن يُقصيَ الموقفُ السّنّي كلّ الآراء المخالفة له. وعبّر البغدادي عن تخوّفه ممّا يمكن أن يترتّب على رفض

---

(51) ورغم ذلك، فقد ضاعت مجاميع الحديث المؤلّفة في النّصف الأوّل للهجرة. راجع أحمد أمين، ضحى الإسلام، لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، ط 1952/3، ج II، ص 107.

(52) لعلّ ذلك من بين الدّواعي التي جعلت علماء اللّغة القدامى لا يستدلّون بالأخبار في جمع تراثنا اللّغوي وتدوينه. انظر في ذلك مثلا : عبد القادر البغدادي (ت 1093 هـ)، خزانة الأدب، تحقيق عبد السّلام محمّد هارون، دار الكتاب العربي للطّباعة والنّشر، القاهرة / 1967، ج I، ص 9 و ص 13.

(53) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 132.

(54) انظر الشّروط الثّلاثة التي ضبطها أبو الحسين البصري لحصول " العلم الضّروري "، المعتمد في أصول الفقه، ج II، ص 561.

(55) ينسجم موقف النّظّام، من هذا الصّنف من الأخبار، مع موقف الجاحظ. فهو، بعبارة ابن قتيبة، " يستهزئ من الحديث استهزاء لا يخفى على أهل العلم كذكره كبد الحوت وقرن الشّيطان، وأنّه كان أبيض فسوّده المشركون، وكان يجب أن يبيّضه المسلمون حين أسلموا... "، تأويل مختلف الحديث، ص 57.

(56) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 143.

حجّة التّواتر. يقول متحدّثا عن النّظّام : " فكأنّه أراد إبطال أحكام فروع الشّريعة لإبطاله طرقها " [57].

ما نخرج به أنّ النّظّام كان شديد التحرّي في قبول الأخبار، وهو ما جعله يردّ عددا منها. إذ لا يمكن إثبات حجّيتها، خاصّة متى تعلّقت بأحكام العبادات والمعاملات وهي أحكام منظّمة لحياة المسلمين عامّة [58].

الخاتمة :

لقد أفضى نظرنا في موقف النّظّام من الأخبار إلى اعتباره ممثّلا للاتّجاه العقلانيّ في علم أصول الفقه [59]. ولم يلق هذا الاتّجاه من الثّقافة الرّسميّة أيّ سند يدعمه ويحرص على رواجه [60]. لذلك غُيّبت

---

(57) المصدر السّابق، ص 144.

(58) لا تحتجّ الشّيعة بخبر الآحاد في العبادات ولا تقبلها في النّبوّة ولا في المعجزات. انظر : " رسائل الشّريف المرتضى "، ج ا، ص 22 و ص 33.

(59) ينقل الجاحظ قول النّظّام : " بلغني وأنا حدث أنّ النّبيّ (ص) نهى عن اختناث فم القربة والشّرب منه. قال. فكنت أقول : إنّ لهذا الحدث لشأنا. وما في الشّرب من فم القربة حتّى يجيء فيها هذا النّهي؟ حتّى قيل : إنّ رجلا شرب من فم قربة فوكعته حيّة حتّى مات (...) فعلمت أنّ كلّ شيء لا أعرف تأويله من الحديث أنّ له مذهبا وإن جهلته ". كتاب الحيوان، ج IV، ص 267. على أنّ قوّة الحجّة العقليّة قد تخفي زيفا وباطلا. انظر المصدر السّابق، ج II، ص ص 229 - 230. وكذلك " الفصول المختارة ... "، ج II، ص 39، نقلا عن Joseph VAN ESS ، المرجع المذكور، ص 118.

(60) يؤكّد هذا الموقف منطق الإقصاء في الفكر الدّيني عامّة، وهو ما يفسّر الحملة التي شنّت على المعتزلة وما ترتّب عنها من إحراق مصنّفاتها بعد هزيمتهم سنة 234 هـ. راجع في ذلك : Robert CASPAR; Traité de théologie musulmane; T.I. : "l'histoire de la pensée réligieuse musulmane ". P.I.A.S.I. ; Rome, 1987; p 145.

آراؤه في كتب الأصول السّنّيّة، خاصّة في الفترة الزّمنيّة القريبة من حياته (النّصف الأوّل من القرن الثّاني للهجرة). ولكنّ الأصوليّين لم يعودوا، بداية من القرن الرّابع للهجرة، يبدون حرجا من ذكر آراء النّظّام في الأخبار. ونفسّر الأمر بأنّ مواقفه أصبحت مواقف تاريخيّة لا تأثير لها يذكر في المنظومة الدّينيّة الكلاسيكيّة، خاصّة بعد استقرارها وانغلاقها على نفسها. وقد حملت قوّةُ المنحى العقلاني عند النّظّام الأوساط السّنّيّة على تبنّي بعض مواقفه في شأن الأخبار [61]. وهو ما يدعو إلى تعديل ما أطلق على المعتزلة من أحكام عامّة. إذ لم تكن الحدود الفاصلة دائما واضحة بين أهل السّنّة والمعتزلة، وإنّما كانت هذه الفروق بين المدارس الفكريّة تخترق المعتزلة وأهل السّنّة.

وترتّب على هذا الاتّجاه العقلاني لدى النّظّام أنّ مشاغله في قضيّة الأخبار مشاغل عمليّة تتجاوز جهود غيره من الأصوليّين في جدالهم النّظريّ في شأن أصل السّنّة ومفهومها وضروب الحديث. لذا نعتبر أنّه ساهم إلى حدّ كبير في إرساء منهجيّة النّقد الدّاخلي لمتون الأخبار [62].

ثمّ إنّ مطاعن النّظّام في الصّحابة، خاصّة من اشتهر منهم بنقل الأخبار، تثبت بشريّتهم وخضوع أقوالهم وما يروى عنهم لأحكام الخطإ والصّواب[63]. فلا غرابة أن تُبطل هذه المطاعن مُسَلَّمَة " قداسة الصّحابة " أو ما يسمّيه بعض المفكّرين المعاصرين بـ " الإسقاط الورع للخصائص

(61) انظر دفاع فخر الدّين الرّازي عن النّظّام في موضوع الأخبار، المحصول، ج II، ص 143.

(62) لذلك لا نوافق عبد المجيد التّركي في اعتبار الشّافعي أوّل من وجّه نقدا داخليّا للأحاديث النّبويّة بداية من النّصف الثّاني من القرن الثّاني للهجرة. راجع مقاله : La logique juridique des origines jusqu'à SHAFI I (Réflexions d'ordre méthodologique) in / Studia Islamica; fasc L.VII; 1983; p 37.

(63) انظر في ذلك دراسة حديثة لـ : Sarwat Anis Al - ASSIOUTI : Révolutionnaires et contre - révolutionnaires parmis les disciples de Jésus et les compagnons de Muhammad; Paris, 1994; pp : 165 - 247.

العقليّة العليا على كل جيل الصّحابة " [64]. ولا شكّ أنّ البعد الزّمني قد أضفى عليهم هذه القداسة وهو ما جعل الشّهرستاني يتحدّث عن النّظّام و" وقيعته في كبار الصّحابة " [65]. وبديهيّ أن يخلع الموقف السّنّي الرّسمي على كلّ من يقدح في صحّة ما يرويه الصّحابة من أخبار صفة المفتري على الرّسول، وحكمه القتل شرعا. والدّليل على أنّ المسلم يُقتل من غير استتابة وإن أظهر التّوبة بعد أخذه كما هو مذهب الجمهور قوله سبحانه : " إنّ الّذين يؤذون اللّه ورسوله لعنهم اللّه في الدّنيا والآخرة وأعدّ لهم عذابا مهينا " [66]، وقد تقدّم أنّ هذا يقتضي قتله ويقتضي تحتّم قتله وإن تاب بعد الأخذ " [67].

إنّ ما تميّز به النّظّام من حسّ نقديّ وتاريخي قد أزعج علماء أصول الفقه، لأنّ مواقفه من الأخبار تدعوهم، باستمرار، إلى مراجعة السّنّة. واللاّفت للانتباه، ههنا، أنّ معاصرا للنّظّام قد كان جريئا في التّعبير عن نفس موقف أبي إسحاق من السّنّة [68].

وتأكّد لدينا أنّ رأي النّظّام في الأخبار يضارع، في توجّهه العامّ، ما انتهى إليه الخوارج في المسألة نفسها وما سجّلوه من مآخذ على

---

(64) محمّد اركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار السّاقي، لندن، طبعة أولى / 1990، ص 97.

(65) الملل والنّحل، ج ا، ص 77.

(66) سورة الأحزاب، الآية 57.

(67) ابن تيميّة، الصّارم المسلول على شاتم الرّسول. ط. أولى، حيدر آباد (د.ت)، ص 334.

(68) قال الفضل بن شاذان : " إنّ الصّحابة من بعده [اي بعد الرّسول] وغيرهم من التّابعين استنبطوا ذلك برايهم، واقاموا احكاما سمّوها سنّة اجروا النّاس عليها ومنعوهم أن يجاوزوها إلى غيرها، وهم فيها مختلفون يحلّ بعضهم منها ما يحرّمه بعض، ويحرّم بعضهم ما يحلّه بعض، فمن خالفهم فيها وعابها، فهو منسوب إلى البدعة والهوى، خارج من الجماعة والسّنّة "- الايضاح، ص ص 5 - 6.

الرّواة واحترازهم من قبول السّنّة والتّعويل عليها في استنباط الأحكام الفقهيّة [69].

ولقد لفت هذا العمل انتباهنا إلى أنّ ردود أهل السّنّة على النّظّام، في شأن تعامله مع الأخبار، لم تكن كلّها ردودا وجدانيّة انفعاليّة كرّست الموقف الرّسمي السّائد، خاصّة بعد إجماعها على تكفير النّظّام واعتباره خارجا عن ملّة الإسلام ومذاهب المسلمين [70].

ذلك أنّ عديد الأصوليّين قد ندبوا أنفسهم للرّدّ على النّظّام ومناقشة مواقفه، معتمدين مسالك في التّعليل عديدة وضروبا من الحجاج متنوّعة. وينسجم موقفهم مع ردودهم عليه في غير أصل السّنّة مثل الإجماع والقياس خاصّة، بل حتّى في القضايا المحوريّة التّي لها وثيق الصّلات بأصول الدّين.

---

(69) راجع مطاعن الخوارج في عدالة الصّحابة في " المحصول "، ج II، ص ص 163 - 168.

(70) يعتبر ابن قتيبة النّظّام : " شاطرا من الشطّار يغدو على سكر ويروح على سكر، ويبيت على جرائره ويدخل في الأدناس، ويرتكب الفواحش والشّائنات... " تأويل مختلف الحديث، ص 21. ويقول البغدادي : " ... وجميع فرق الأمّة من فريقي الرّأي والحديث، مع الخوارج والشّيعة والنّجاريّة وأكثر المعتزلة متّفقون على تكفير النّظّام... "، الفرق بين الفرق، ص 132.

I ـ قائمة المصادر :

الأشعري (أبو الحسين) ، مقالات الإسلاميين ، تصحيح : هلموت ريتر، ط 3، قيسبادن 1980.

البصري (أبو الحسن) ، المعتمد في أصول الفقه، (2 ج) ، تحقيق : محمّد حميد اللّه ، دمشق ، ط 1 / 1964.

البغدادي (عبد القادر) ، خزانة الأدب ، تحقيق : عبد السّلام هارون ، القاهرة / 1967.

البغدادي (عبد القاهر) ، الفرق بين الفرق ، تحقيق : محي الدّين عبد الحميد، بيروت / 1990.

الباقلاني (أبو بكر) ، التّمهيد ، تحقيق : محمّد عبد الهادي أبو ريدة ...، القاهرة / 1947.

ابن تيميّة (أحمد) ، ـ الصّارم المسلول على شاتم الرّسول، حيدر آباد، ط أولى (د ت).

ـ منهاج السّنّة النّبويّة (4 ج)، ط أولى، مصر / 1322 هـ.

الجاحظ (أبو عمرو عثمان) ، ـ كتاب الحيوان (7 ج)، تحقيق : عبد السلام هارون، ط 3، بيروت / 1969.

ـ الرّسائل (2 ج)، تحقيق عبد السّلام هارون، ط 1، بيروت / 1991.

الحميري (أبو سعيد نشوان) ، الحور العين، تحقيق : كمال مصطفى، صنعاء. ط ثانية / 1985.

ابن خلدون (عبد الرّحمان) ، المقدّمة ، دار إحياء التّراث العربي، بيروت (د ت).

الخيّاط (أبو الحسين) ، كتاب الانتصار، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت / 1957.

الدّرامي (عثمان) ، نقض الدّرامي على المريسي ، ضمن : " عقائد السّلف " الإسكندريّة / 1971.

الـرّازي (فخر الدّين) ، المحصول من علم أصول الفقه (2 ج)، دار الكتب الغلميّة، ط أولى، بيروت / 1988.

الـرّسمي (القـاسم) ، أصول العدل والتّوحيد، ضمن : " رسائل العدل والتّوحيد (2 ج)، مصر / 1971.

ابن شاذان (أبو محمّد الفضل) ، الايضاح، ط أولى، بيروت / 1982.

الشّريف المرتضى ، الرّسائل (2 ج)، تحقيق : مهدي رجائي، بيروت (د ت).

الشّاطبي (أبو إسحاق) ، الموافقات في أصول الشّريعة (4 ج)، دار المعرفة، بيروت (د ت).

الشّافعي (محمّد بن إدريس) ، - الأمّ (8 ج)، تصحيح : محمّد زهري النّجار، ط أولى، مصر / 1961.

- الرّسالة، تحقيق : أحمد محمّد شاكر، بيروت (د ت).

الشهرستاني (أبو الفتح محمّد) ، الملل والنّحل (3 ج)، تصحيح : أحمد فهمي محمّد، ط أولى، مصر / 1948.

ابن الصّلاح (أبو عمرو عثمان) ، علوم الحديث، تحقيق : نور الدّين عتر، ط 2، المدينة / 1972.

ابن قتيبة (أبو محمّد) ، تأويل مختلف الحديث، شرح : سعيد محمّد اللّحام، ط أولى، مصر / 1989.

القاضي عبد الجبّار ، المختصر في أصول الدّين، ضمن : " رسائل العدل والتّوحيد " (2 ج)، مصر / 1971.

ابن المرتضى (احمد بن يحي) ، المنيّة والأمل في شرح الملل والنّحل، تحقيق : محمّد جواد مشكور، ط 2، دمشق / 1990.

الورجلاني (أبو يعقوب) ، العدل والإنصاف في معرفة أصول الخلاف، عمان / 1984.

II - المــراجــع :

1 - العــربيــة

أبــو ريّــة (محمــود) ، أضواء على السّنّة المحمّدية، ط أولى، القاهرة / 1958.

أبو ريدة (محمّــد عبــد الهادي) ، إبراهيم بن سيّار النّظّام وآراؤه الكلاميّة والفلسفيّة، القاهرة / 1946.

أركــون (محمّد) ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ط 1، لندن / 1991.

أمــين (أحمد) ، ضحى الإسلام (ج 2)، ط 3، القاهرة / 1952.

الخطيب (محمّد عجّاج)، السّنّة قبل التّدوين، ط 1، القاهرة / 1963.

الشّرفي (عبد المجيد) ، الإسلام والحداثة، ط أولى، تونس / 1990.

2 - الأعجميّــة :

* **Al - ASSIOUTY (Sarwat Anis)** : Révolutionnaires et contre-révolutionnaires parmi les disciples de Jésus et les compagnons de Muhammad, Paris, 1994.

* **CASPAR (Robert)** : Traité de théologie musulmane; Rome, 1987.

* **SCHACHT (Joseph)** : Muhammadan Jurisprudence; Oxford Press, 1967.

* **VAN ESS (Joseph)** :
  _ Das kitab an - Nakt des Nazzam und seine Rezeption in Kitab al Futya des Gahiz. Gottingen; 1972.
  _ Theology and Science : The case of Abu Ishaq an-Nazzam, The University of Michigan; 1978.
  _ Une lecture à rebours de l'histoire de mu tazilisme, Paris, 1984.

III ـ المقـــالات :

1 ـ العـــربية :

* الشرفي (عبد المجيد) ،
- حدود الاجتهاد عند الأصوليّين والفقهاء. ضمن ندوة " قضيّة الاجتهاد في الفكر الإسلامي."، تونس / 1987، ص ص 35 ـ 49.
- الشّافعي أصوليّا بين الاتّباع والإبداع. مجلّة الاجتهاد، العدد 10 و 11، السنة 3 / 1991، ص ص 16 ـ 31.

2 ـ الأعجميّة :

* **BERNARD (Marie)** :
  — Controverses médiévales sur le dalil Al-Hitab. in : Arabica; fasc 3, N° 33; Nov. 1986; pp : 269-294.
  — L'igma chez Abd-Al-Gabbar et l'ojection d'an-Nazzam. in : Studia Islamica; N° 30,1969, pp : 27-38.
* **CASPAR (Robert)** : Le renouveau du mu tazilisme. in : M.I.D.E.O.; N° 4, 1957; pp : 141-201.
* **JUYNBOPLL (G.H.A.)** : Article : "Khabar al-Wahid"; in : E.I. 2., Vol. IV, pp : 928-929.
* **ʿKHOURY (R.G.)** : Pour une nouvelle compréhension de la transmission des textes dans les trois premiers siècles islamiques. in : Arabica; N° 34; Juillet 1987; pp : 181-196.
* **PELLAT (Charles)** : A propos du Kitab al Futya de Jahiz, in : Arabica and Islamic Studies; Leiden, 1965; pp : 538-547.
* **ROBSON (James)** : Article : " Hadith"; in : E.I. 2. Vol. III; pp : 24-30.
* **TURKI (Abdelmagid)** : La logique juridique des origines jusqu'à SHAFI I. (Réflexions d'ordre méthodologique); in : Studia Islamica; fasc L VII; 1983; pp : 31-45.

تشعير(*) الحكاية في القصيدة السّردية
سعدي يوسف نموذجا

فتحي النّصري

1 ـ المقدّمة

إنّ البحث في خصائص الشّعر على أساس مقارنته بالنّثر جعل التّقابل بينهما يطغى على الخطاب النّقدي والإنشائي في الغرب ويبلغ مداه الأقصى مع بعض منظّري الإنشائيّة الذين لم يعد الشّعر عندهم مختلفا عن النّثر فحسب بل غدا نقيضه [1]. إلاّ أنّ دراسة الأجناس الأدبيّة ونماذج الخطاب أكّدت فكرة التّقاطع بين الأجناس ونفت وجود جنس أدبيّ نقيّ لا تشوبه شائبة [2] ولقد شكّلت دراسة بعض الأجناس الفرعيّة الهجينة منطلقا لإعادة النّظر في هذه المقابلة بين الشّعر والنّثر فبيّن جان إيف تادييه بالاستناد إلى جاكبسون أنّ الاختلاف بين الأجناس لا ينبغي أن يُخْتَزَل في مقابلات حادّة بينها وإنّما يتعلّق الأمر بدرجة حضور هذه الوظيفة اللّغويّة أو تلك في الخطاب [3] وهكذا انتقل الجدل من

(*) نستعمل هذا اللّفظ مقابلا للفظ الفرنسي Poétisation الذي يفيد جعل الشيء شعريّا.

(1) Jean Cohen, Structure du langage poétique, Ed. Flammarion, Paris, 1966, p. 97.

(2) محمّد مفتاح، تحليل الخطاب الشّعري، الدّار البيضاء، المغرب 1986، ص 149.

(3) Jean Yves Tadié, Le récit poétique, Presses Universitaires de France, Paris 1978, p. 6.

الإلحاح على التّعارض بين لغتين إلى مجرّد الإقرار بوجود اختلاف وظيفي " [4].

إنّ إعادة النّظر في ثنائيّة الشّعر والنّثر ونزوع الحركة الإبداعيّة الحديثة إلى خرق الحدود بين الأجناس أفرز تحوّلا، في أفق القراءة وإجراءاتها فإذا ذهب تادييه في سياق دراسة القصّة الشّعرية إلى أنّ كلّ رواية هي إلى حدّ ما قصيدة وأنّ كلّ قصيدة تعتبر إلى درجة ما قصّة [5] فإنّ لوران جيني يعمّم هذا المبدأليرى أنّ كلّ نصّ شعري مهما بلغت غنائيته إنّما يروي حكاية باعتبار أنّه " رسالة تخبر عن صيرورة ذات " [6] وأفضى به هذا الوصل بين الشّعريّ والسّرديّ إلى مراجعة بعض نتائج الإنشائيّة إذ بيّن انطلاقا من تحليل قصيدة غنائية لبودلير أنّ التّرابط بالمجاورة وهو من سمات النّثر السّردي مكوّن أساسي لصياغة الشّعر أيضا كما بيّن أنّ المبدأين الاستعاري والكنائي يغذّي كلّ منهما الآخر في بناء القصيدة واعتبر الجمع الآلي بين الشّعر والاستعارة ضربا من التّبسيط المتعجّل [7].

إنّ الانتباه إلى تضافر مختلف الوظائف اللّغويّة وأنواع التّرابط في بناء القصيدة يعتبر مدخلا ملائما للبحث في شعرية القصيدة

---

(4) AbdeslamEl Ouazzani, Reflexion sur le récit poétique, Bouhouth n° 1 , 1988, p. 23.

(5) ج. إ. تادييه، المرجع المذكور، ص 6.

(6) Laurent Jenny, Le poétique et le narratif, in Poetique n° 28, 1976, p. 440.

أمّا تعريف القصّة فمقتبس عن كلود بريمون.

(7) م. ن. ص 449.

السّردية [8].

لئن كان استدعاء الشّعر للنّوع السّردي بمختلف مكوّناته من راو وحكاية وشخصيات وإطار مكاني وتحديد زماني وحوار وغير ذلك من الاستعانات السّردية ظاهرة فنّية قديمة في الأدب العربي فإنّها وافقت في التّجربة الشّعرية الحديثة شروطا ملائمة لتطوّرها ذلك أنّ ما أفرزته الحداثة من خرق للحدود بين الأجناس وما تعرّضت له القصيدة التّقليديّة من خلخلة خاصّة في مستوى بنيتها العروضيّة ونظام البيت والتّقفية هو الذي سمح بتوسّع القصيدة لتستضيف مكوّنات السّرد المختلفة [9]. إلاّ أنّ من إفرازات الحداثة أيضا تغيّرا في تصوّر الشّعر والشّعرية لا بدّ أن يفضي إلى وضع للسّرد في القصيدة الحديثة قد يختلف تماما عن وضعه في الشّعر القصصي التّقليدي.

إنّنا في هذا البحث نقتصر على مكوّن سردي أساسي هو الحكاية نعزله لنتساءل عن مصيره في القصيدة المتوسّلة بالسّرد. ونعني بالحكاية محتوى الملفوظ السّرديّ [10] أي الأحداث الحقيقيّة أو المتخيّلة التي تتعاقب وتشكّل موضوع الخطاب [11] ومادّته الأساسيّة التي بدونها يفقد طابعه السّرديّ [12].

(8) نفضّل استخدام مصطلح القصيدة السّردية على مصطلحات أخرى مثل القصيدة القصصيّة أو الشّعر القصصي ذلك أنّنا في التّجربة الشّعريّة الحديثة بوجه عام، وفي المدوّنة المدروسة على وجه الخصوص، لسنا إزاء نصوص ذات مقصد قصصي بحيث أنّها تتضمّن قصصا ذات مقدّمة وعرض ونهاية وإنّما تقتصر هذه النّصوص في الغالب على استعارة بعض تقنيات السّرد وعلى تشعير بعض مكوّناته. ويمكن اعتبار القصيدة السّردية جنسا جامعا يضمّ أنواعا فرعيّة مثل القصيدة الملحمية والقصيدة القصصيّة والحكاية الرّمزية وما يعرف اليوم بقصيدة التّفاصيل إلخ...

(9) حاتم الصّكر، ما لا تؤدّيه الصّفة، ط 1، دار كتابات، بيروت 1993، ص 71.

(10) Gerard Genette, Figures III, Ed. du Seuil, Paris 1972, p. 73.

(11) م. ن. ص 71.

(12) م. ن.، ص 74.

إنّ البحث في تشعير الحكاية إنّما هو بحث في شكل حضورها في القصيدة ذلك أنّنا نفترض للعنصر السّردي حضورا في الشّعر يختلف عن شكل حضوره في الأجناس السّرديّة لا لأنّه يتمّ تشعيره بواسطة النّظم فحسب بل وأيضا لأنّه يكون عرضة لإجراءات عديدة من الاختزال والضّبط تقتضيها ضرورة انصهاره في بنية مغايرة له إنّ كلّ ذلك يفضي إلى تحوّلات عميقة في بنية الحكاية نلمسها في تشكّلاتها مثلما نلمسها في صيرورة خصائصها النّوعيّة وهي في تقديرنا ثلاث تتعلّق بعنصر التّخييل والتّرابط بالمجاورة والوظيفة المرجعيّة.

إنّ البحث في تشعير الحكاية إذن هو بحث في صيرورتها في القصيدة وصيرورة خصائصها النّوعيّة. إنّ هذا المستوى من التّشعير هو الذي يهمّنا على أنّه ثمّة مستوى ثان ونعني به التّشعير بواسطة النّظم وغيره من مقوّمات الشّعر. إنّ هذا المستوى لا يخصّ الحكاية وإنّما يشمل الخطاب السّردي ككلّ لذا فإنّنا لن نخوض فيه إلاّ في الحدود التي يتقاطع فيها مع المستوى الأوّل.

اختبارا لما سقناه من مقدّمات انتقينا نماذج شعريّة للشّاعر العراقي سعدي يوسف وهو واحد من أبرز الشّعراء الذين ميّزوا تجربتهم في الكتابة الشّعريّة بتوظيف متنام للسّرد [13] وقد راعينا انسجاما مع عنصري التطوّر والغنى في هذه التّجربة التنوّع في النّماذج المنتقاة للبحث.

إنّ قصائد سعدي يوسف السّردية يمكن تصنيفها بالاعتماد على درجة القصصيّة وأهميّة المحتوى الحكائي إلى ثلاثة اتّجاهات :

أ - اتّجاه يعتمد حكاية متخيّلة ذات مقدّمة وعرض ونهاية وهذا نادر لا نعثر عليه إلاّ في الممارسات الشّعرية الأولى.

---

(13) محسن أطيمش، دَيْر الملاك، بغداد، 1986، ص 43.

ب ـ اتّجاه ثان يقوم على تداخل السّيرة الذّاتيّة والتّجربة الاجتماعيّة ويتّسم بهيمنة المنظور الايدولوجي. إنّ المحتوى السّردي في هذه القصائد يظلّ هامّا لكنّ المقصد القصصي يتراجع.

ج ـ اتّجاه ثالث يتكوّن من قصائد يقتصر السّرد فيها على حادث بسيط أو مشهد أو حالة يتناولها الشّاعر من زاوية الرّويا الشّعريّة. وهو الاتّجاه المهيمن على كتابة الشّاعر في الثمانيات والتسعينات.

إنّ قصائد العيّنة المختارة للبحث تمثّل هذا التّعدّد وعلى هذا الأساس يمكن توزيعها على ثلاث مجموعات موازية للاتجاهات المذكورة.

أ ـ " القرصان "[14]،

ب ـ " أوراق من ملف المهدي بن بركة "[15] " تحت جدارية فائق حسن "[16] " الأخضر بن يوسف ومشاغله "[17] " البحث عن خان أيّوب في حيّ الميدان بدمشق[18]،

ج ـ " تمرّد "[19] " بار الشّاليات "[20] " منظر شتوي "[21] " اللّحظة "[22].

---

(14) الأعمال الشّعريّة 1952 ـ 1977، ط 2، دار الفارابي، بيروت 1979، ص 585.
(15) تحت جدارية فائق حسن، الأعمال الشّعريّة، ص 137.
(16) م. ن. ، ص 149.
(17) الأخضر بن يوسف ومشاغله، الأعمال الشّعريّة، ص 168.
(18) نهايات الشمال الإفريقي، الأعمال الشّعريّة، ص 215.
(19) خذ وردة الثّلج خذ القيروانية، ط 1، دار الكلمة ، بيروت 1987، ص 17.
(20) م. ن. ، ص 71.
(21) محاولات، ط 1، المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت 1990، ص 5.
(22) الوحيد يستيقظ، ط 1، المؤسسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت 1993، ص 20.

II - صيرورة الحكاية

إنّ بحثنا في صيرورة الحكاية يستند إلى فرضيّة مفادها أنّ اندراجها في بنية خطاب شعري له من الخصائص النّوعيّة ما يميّزه عن كلّ خطاب آخر لا بدّ أن يفضي إلى تحويل عميق لبنيتها. إلاّ أنّنا لا نقصد بهذا التّحويل مظاهر التصرّف التي تندرج ضمن استراتيجيّة الخطاب السّردي، فتلك لا دلالة لها إلاّ تأكيد هيمنة هذا الخطاب. إنّ التحويل الذي يخصّ تشعير الحكاية يندرج ضمن مظاهر الخرق الذي يكون عرضة له الخطاب السّردي وكلّ خطاب يندرج صمن بنية شعريّة.

ولقد أفضى بنا النّظر في تشكّلات الحكاية في العيّنة المدروسة إلى تمييز مستويين من الخرق مستوى أوّل يتعلّق بمحتوى الملفوظ السّردي وأمّا الثاني فيتّصل بخرق الملفوظ السّردي في حدّ ذاته بواسطة أنماط أخرى من الملفوظ. إنّ هذا المستوى الثاني وإن كان لا يستهدف الحكاية مباشرة فإنّ له تأثيرا حاسما في تحديد أشكال وجودها.

1 - خرق المحتوى السّرديّ :

إنّ تبيّن مظاهر الخرق الذي يستهدف الحكاية في القصيدة السّرديّة كان يكون أيسر لو أنّ الأمر يتعلّق بنظم حكايات مقتبسة من مدوّنة سرديّة سابقة. إذّاك يتسنّى تبيّن التحوّلات الطّارئة على الحكاية بواسطة المقارنة بين شكل وجودها في النّثر السّرديّ وشكل وجودها في الشّعر. إلاّ أنّ المحتوى الحكائي في قصائد العيّنة " مبتدع " لم يصدر فيه الشاعر عن مدوّنة سرديّة سابقة لذا فإنّنا بهدف تبيّن تشكّلات الحكاية في العيّنة المدروسة لم يمكن أمامنا من سبيل سوى تحليل العلاقة بين زمنها وزمن الخطاب. ذلك أنّ مقولة زمن القصّ هي الأكثر ملاءمة للأهداف التي

نرمي إليها من تحليلنا هذا في حين أنّ المقولات المتعلّقة بأنماط الرّؤية وأساليب القصّ أقرب إلى معالجة القضايا المتّصلة بفعل القصّ في حدّ ذاته. للحكاية إذن زمنها وللخطاب زمنه في ضوء هذا المفهوم عمدنا إلى تحليل العلاقة بين الزّمنين وفق تحديدين هما التّرتيب والمدّة [23] على أنّنا لا ينبغي أن نغفل عمّا يقتضيه تطبيق مقولات النّظريّة السّرديّة على نصوص شعريّة من مرونة واحتراس.

أ - التّرتيب :

إنّ المقارنة بين نظام تعاقب الأحداث في الحكاية ونظام تعاقبها في الخطاب وهو المقصود من النّظر في الترتيب [24] كفيل بأن يكشف لنا عن مظاهر التصرّف التي يمكن أن نختصرها في مظهرين أساسيين هما الرّجع ويتعلّق بالتّقهقر إلى نقطة في الزّمن تخطّاها السّرد والسّبق ويتعلق بالقفز إلى نقطة في الزّمن لمّا يبلغها السّرد.

إنّ مقولات زمنيّة مثل الرّجع والسّبق تفترض بنية سرديّة مركّبة ووعيا بالزّمن شديد الوضوح وعلاقات لا لبس فيها بين الحاضر والماضي والمستقبل وهذا لا يتيسّر دائما في قصائد سعدي يوسف السّرديّة ذلك أنّ القصيدة قد تكون بسيطة في تركيبها خطّيّة في استرسالها بحيث أنّها لا تتّسع لمظاهر التّكسير في الزّمن. هذا الوصف ينطبق على قصائد المجموعة ج من العيّنة حيث يخلو السّرد أو يكاد من الحبكة. ويقتصر على

---

(23) يتّفق الباحثون في السّرد على تحديدي التّرتيب والمدّة ويضيف جيرار جنات تحديدا ثالثا هو التّواتر، غير أنّ التّواتر بما هو نظر في ظاهرة التّكرار في كلّ من الحكاية والخطاب يصبح، خاصّة وأنّه في مدوّنتنا يقترن بتكرار الملفوظ السّردي أعلق بالبحث في الأسلوب قليل الفائدة في إدراك صيرورة الحكاية.

(24) Gerard Genette, Figures III, Ed. du Seuil 1972, p. 77 - 78.

رواية حدث مفرد أو رصد حالة أو تأمّل مشهد. إنّ هذه القصائد السّرديّة التي يغلب عليها القصر تمثّل الشّكل الأكثر تواترا في ممارسة سعدي يوسف الشّعريّة في الثمانينات والتسعينات ابتداء من ديوان " من يعرف الوردة " [25] إلى " قصائد ساذجة " [26] وقد تكون القصيدة مركّبة تتداخل فيها الأحداث ولكنّها خاليّة في الآن نفسه من المؤشّرات اللّغويّة التي تسمح لنا بإعادة بناء الزّمن. هذا الشّكل من الزّمنيّة نلحظه في قصائد المجموعة ب من العيّنة وهي قصائد يتشكّل فيها المحتوى السّردي من تداخل بين سيرة الشّاعر الذّاتيّة واستدعاء الوقائع الاجتماعية وقد ترد المقاطع السّردية في هذه النّصوص ضمن تركيب تخترق السّرد فيه تعاليق شتّى واستطرادات تأمّليّة فينشأ عن كلّ ذلك مزيج مركّب لا يوحّد بين عناصره سوى رؤية الشّاعر ونبرة الخطاب الايديولوجيّة.

لئن كان السّبق للأسباب المذكورة يكاد يكون منعدما إلاّ إذا اعتبرنا تلك المقاطع التي يتحوّل فيها السّرد إلى استشراف المستقبل بواسطة الحلم من قبيل السّبق [27] فإنّ للعثور على رجع نطمئنّ إلى تحديده كذلك، علينا أن نعود إلى ممارسات سعدي يوسف الشّعريّة الأولى. إنّ قصيدة

---

(25) ط 1، دار ابن رشد، بيروت 1981.

(26) ط 1، دار المدى، دمشق 1996.

(27) نعثر على هذا النّوع من الاستشراف في نهاية قصيدة " أوراق من ملف المهدي بن بركة " : وأحسن بالأمواه تحملني وراء " السّين " ...

إنّني اعبر البحر المحيط ...

يداي موثقتان خلفي

والرّباط قريبة :

أسوارها الرّملية الصّفراءتدنو وهي تهبط

ثم تدنو وهي تهبط

ثم تدنو وهي تهبط

كانت الأسوار أشجارا وأطفالا وماءً

تحت جدارية فائق حسن، الأعمال الشّعريّة ص 143.

" القرصان " وهي قصيدة قصصيّة طويلة صاغها الشّاعر في بنية عموديّة تعدّ أكثر من مائتي بيت، تتضمّن رجعا ذا وظيفة تركيبيّة. فقبل المقطع الاسترجاعي لا نعرف شيئا عن " القرصان " سوى أنّه ربّان يجوب البحر ويغزو السّواحل وبعد توالي جملة من الأحداث يرتدّ السّرد إلى الماضي لرفع النّقاب عن حقيقة الشّخصيّة الرّئيسيّة وشرح الظّروف التي دفعتها إلى القرصنة :

قال : ما كنتُ يا حبيبة وغدا   دأبه السّيف والنّجيع المُراقُ
إنّما كنتُ يا جنانُ أميرا   بارك الشّامُ مجدَه والعراق [28]

وبعد هذا التّوضيح الذي يستغرق خمسة عشر بيتا يعود السّرد إلى نقطة الانقطاع لتستمرّ رواية الأحداث وفق تسلسلها الأصلي في القصّة. مثل هذا الاسترجاع له علاقة وثيقة بنظام الخطاب السّردي وليس له من دلالة تخصّ تشعير الحكاية سوى تأكيد هيمنة الطّابع القصصي على القصيدة التي تكاد تقتصر والحال هذه على النّظم مقوّما شعريّا.

إلاّ أنّ قصيدة " القرصان " نصّ بدايات [29] وحالة شاذّة في مدوّنة سعدي يوسف فالذّي يطغى على نصوصه الشّعريّة التّالية هو التباس الوعي الزّمني وتفكيك بنية الحكاية وتشابك الملفوظ السّردي مع غيره من الملفوظات وهي كلّها علامات دالّة على تراجع المقصد القصصي في هذه النّصوص فالحكاية لم تعد غاية في حدّ ذاتها بقدر ما هي وسيلة للتّعبير عن رؤية الشّاعر وأفكاره وعواطفه.

نخلص ممّا تقدّم إلى أنّ النّظر في التّرتيب لا يكشف عن أشكال تشعير الحكاية إلاّ بقدر ما ينبّهنا إلى التباس الوعي الزّمني وانتهاك النّظام

(28) القرصان، الأعمال الشّعرية ص 585.

(29) صدرت قصيدة " القرصان " لأوّل مرّة سنة 1952.

السّببي وسمة التّتابع والاسترسال في المرويّ ممّا يفضي إلى ضمور الوظيفة القصصيّة وما ذلك إلاّ مظهر من مظاهر إتلاف الحكاية وإخضاعها لمقتضيات الشّعر.

ب - المدة :

إنّ الغرض من تحليل المدّة في الخطاب السّردي إنّما هو تحديد العلاقة بين الزّمن الذي تستغرقه الواقعة والمدى الذي تحتلّه في النصّ بقياس الأسطر والصّفحات. انطلاقا من هذه المقارنة بين مدّة الواقعة وطول الخطاب ميّز جيرار جينات بين أربع حركات سرديّة هي الخلاصة والمشهد والاستراحة والحذف [30]. أمّا الخلاصة فهي حركة سرديّة تختصر أحداث مدّة زمنيّة معيّنة قد تطول وقد تقصر في الأفعال والأقوال [31] وتضطلع الخلاصةعادة في الكتابة الرّوائيّة بوظيفة الانتظار والرّبط [32] فهي إذن إفراز لوعي زمني يعمل على إضفاء طابع منطقي على تسلسل الأحداث ولمّا كان مثل هذا الوعي غائبا أو يكاد في النّماذج الشّعريّة المدروسة قلّ تواتر هذه الحركة وضعفت دلالتها على تحويل بنية الحكاية . وأمّا المشهد فذو صلة بالأسلوب الدّرامي وبوضعيّة الحوار في الخطاب الشّعري وليس هذا اهتمامنا في هذا البحث. وأمّا الاستراحة فهي موضع يتوقّف السّرد فيه ليفسح المجال للوصف أو التّعليق وغيرهما. لذا فإنّنا نعرض لهذه الحركة في سياق النّظر في خرق الملفوظ السّردي بواسطة أنماط أخرى من الملفوظ. ويبقى الحذف الحركة الأساسيّة التي تتيح لنا تبيّن نسب الإتلاف الذي استهدف الحكاية.

---

(30) جيرار جينات، المرجع المذكور، ص 128 - 129.

(31) م. ن. ص 130.

(32) م. ن. ص 142.

يشكّل الحذف أسرع حركة سرديّة على الإطلاق ويتمثّل في قفز السّرد على فترة زمنيّة من الحكاية بحيث ينعدم وجودها في الخطاب إلاّ أنّنا نتبيّنها من خلال بعض المؤشّرات اللّغوية أو بفضل معرفتنا العامّة بمنطق التّعاقب. إنّنا ونظرا لخصوصيّة المدوّنة إذ تفتقر أحداث الحكاية في جلّ النّصوص للتّسلسل الزّمني الواضح نوسّع مفهوم الحذف لنتبيّن من خلال تحليل مظاهره نسب الإتلاف التي تتعرّض لها الحكاية وهي نسب تتراوح بين مجرّد إضمار بعض عناصرها وحذف الحكاية بأكملها بحيث لا ندرك وجودها إلاّ في آثارها أي من خلال فعلها في عناصر الحضور.

ولئن كانت المؤشّرات اللّغويّة الدّالّة على الحذف والامتداد الزّمني للمدّة المحذوفة منعدمة في هذه النّصوص. وهذا أمر مفهوم إذ يضيق الشّعر بمثل هذه التّفاصيل فإنّنا في المقابل نسجّل وفرة المؤشّر الطّباعي المتمثّل في نقاط الحذف الّتي تتوزّع في أغلب الحالات، على ثلاثة سطور فتعطّل القراءة إلى حين وتدعو القارئ إلى تخمين المحذوف من الحكاية. الأمثلة على هذا الضّرب من الحذف كثيرة نختار منها قصيدة " اللّحظة "[33] نموذجا نحلّله :

في الغرفة
حيث السّطح المفتوح على البحر
أعدّ القرصان المتقاعد وجبته :
نصف رغيف
وشريحة لحم أحمر
وزجاجة فودكا ...
القرصانُ المتقاعدُ أحكمَ اغلاق البابِ
وأخرج من صندوق الأبنوس دفاتره

(33) " الوحيد يستيقظ " ص 20.

وخـرائطـهُ
ومـرافئَـهُ ...
وهو الآن سعيدٌ
ووحيـدٌ
....
....
....
لكنّ الصّدْر يحشـرجُ
والعينين تغيمان قليلا

إنّ انقلاب وضع القرصان النّفسـي من الانشراح إلى الكدر يدفعنا إلى تخـمين الجزء المحـذوف من الحكاية حـتّى ندرك مـصـدر هذا التـحـوّل وإذ يعيينا التّخـمين إذ لا يسـعفنا النصّ بما يسـاعـدنا عليه ونرتد إلى القـصيـدة باحثين عن جـواب نجـابه بأسئلة مـشـحـونة بمـزيد الغمـوض إذ لا جـواب عليهـا سوى نقاط حذف تتـوالى معلنة إنحيـاز الشّاعر للصّمت. فـقد يكون الإضمـار في هذا المقـام أبلغ من الذّكر :

من دقّ الباب ثلاثا ؟
من جاء هنا ، يتتبّعه حتّى غرفته بالسّطح ؟
القرصانُ المتقاعدُ أغلق صندوقَ الأبنوس
على أسرار دفاتره
وخـرائطـه
ومـرافئـه
ومشى يترنّح، بضع خُطَى، كي يستافَ شميمَ البحر
....
....
....

وتتكـرّر اللّعبـة في المقطـع الأخيـر فـي شكل أسئلة واحـتـمـالات مـراوغـة :

أيكون الأعمى من دقّ الباب ؟
الأعمى المتنكّر في هيأة سيّدة
جاءت تصحبه لحظة مختتم العمر ؟

هي احـتـمـالات مـراوغـةلكنّهـا قـد تضيء بعـض عـتـمـة النصّ. هل القـرصـان الذي أنفق حـيـاته مرتحـلا بين الموانئ لم ينتـبه إلى فـوات العـمـر؟ هل هي " لحظة " مكاشـفـة يحتـاج فيـه إلى أن يرى الحقـيقـة بعيني أعـمى تعـرفان كيف ترتدّان إلى الدّاخل لتكتـشفـا الوحدة والخـواء؟ لكأنّ " الطّائر الجوّاب " ملّ التّرحـال وحنّ إلى القـرار [34].

هذه قـراءة أولى إلاّ أنّه ثمّة ثانيـة ممكنة. هل " القرصـان المتقـاعد " إذ يخلو بنفـسـه ينظر فـي دفاتـره القـديمة يحنّ من جـديد إلى البـحـر ولكن، وهذا ما يكدّره، ثمّة سيّدة تريده سكنا وسكونا ؟

مهـمـا يكن من أمر فـإنّ الحذف في هـذه القـصـيدة لا يضطلع بوظيـفة تركـيـبـيّة إذ الـغـاية مـن استـخـدامـه ليـست الـقـفـز على بعض التّفـاصيل التي يختـار الرّاوي إسقـاطها من الحكاية. إنّه يخـرُج عن وظيفـته السّـردية تلك لتسـتقـطبه الوظيـفـة الإنشـائية. ذلك أنّ تـركـيـب الوحدات النصّـيّة علـى أساس المراوحـة بين الكتـابة والصّمت يسهم في تـحتيم الدّلالة وتعـدّد المداليل ويفتـح السّـبيـل أمـام الـقـراءات المتـعـدّدة. مثـل هـذا الغـمـوض جـعـل بـعـض

(34) يقول سعدي يوسف :
" كنت أريد أجنحة
وطـرت ...
كأنّ اسمي الطّائر الجوّاب "
محـاولات. ص 94.

الباحثين يرى أنّ البنية الدّلاليّة في نصوص سعدي يوسف " تراوغ المتلقّي فلا يكاد يمسك بها حتّى تفلت من يده وتنزلق إلى منطقة أخرى " [35].

إلاّ أنّ الحذف في قصائد سعدي يوسف قد يشمل الحكاية بأكملها مثلما هو الشأن في قصيدة " منظر شتوي " [36]. تَنحو القصيدة في مقطعها الأوّل منحى وصفيّا فتبدو كأنّها رصد لمشهد :

يغرق الفندق السّاحليّ
وتحت كراسيّ شرفته
تحت غمغمة الطّاوِلهْ
كان يختبئ الماء ماء المطرْ
إنّه البحر يلهث في مركب الرّيحِ
مرتطما بزجاج من الملحِ ...

في المقطع الثاني نتبيّن موضوع التّبئير. إنّه الكراسيّ وما يحفّ بها من عناصر لا تستحضر في القصيدة إلاّ لتشهد على الغائب.

تحت الكراسيّ يختبئ الماء
تحت الكراسيّ كان غبار من الصّيف
دبّوس شعر
وقنّينة كان فيها نبيذ
وفي مركب الرّيح يندفع البحر
مرتطما بالزّجاج

---

(35) صلاح فضل، المرجع المذكور، ص 209.
(36) محاولات، ص 5.

إنّ ما يبدو تفاصيل في المقطع مثل غبار الصّيف ودبّوس الشّعر وقنّينة النّبيذ ليس سوى إشارة دالّة تساعد القارى على إعادة تركيب عناصر حكاية محذوفة لا يلوح منها في النصّ إلاّ ما يشبه رسوما دارسة تروي قصّة المرأة الغائبة هكذا يتحوّل الوصف إلى سرد مكثّف اختزلت عناصره إلى أقصى حدّ ممكن. علينا الآن أن نعيد قراءة المقطع الأوّل فنستفهم عن " غمغمة الطّاولة " ونستفسر عن طبيعة الماء الذي " يغرق الفندق السّاحليّ " فيه. هكذا يلوّن الحذف القصيدة بدلالاته ويفعل الغياب في عناصر الحضور.

في المقطع الثالث يعلو صوت الشّاعر الرّاوي ليهيمن المنظور الخاص على الوقائع الخارجيّة وإذا " المنظر الشّتويّ " ليس سوى معادل موضوعي [37] للتّعبير عن عواطف ذاتية :

كيف لي أن ألامس هذا الشّتاء ؟
كيف لي أن أرى الزّنبقة ؟
شرفتي مغلقةْ
وبعينيّ ماءْ ...

لقد دأب بعض النّقاد على إطلاق تسمية " قصيدة التّفاصيل " [38] على هذا الضّرب من القصائد السّرديّة وهي تسمية نبدي إزاءها احترازنا ذلك أنّ ما يبدو تفاصيل في هذه القصيدة ليس له أيّ علاقة بالوصف الاستقصائي وإنّما هو اختزال للحكاية في أدنى العناصر الدّالّة عليها وهذه أقصى درجات الإضمار الذي لا يقتصر والحال هذه على القفز على التّفاصيل بل يتجاوز ذلك إلى اتلاف البنية الحكائية أصلا.

---

(37) يعود استخدام مفهوم المعادل الموضوعي إلى الشّاعر الأمريكي ـ ت. س. إليوت، وهو يشير إلى طريقة في التّعبير تتمثّل في استخدام الشّاعر لسلسلة من الأحداث أو جملة من الأشياء يصوغ من خلالها عاطفته الذّاتيّة أو وجهة نظره.
انظر ف. أ. ماتيسن، اليوت النّاقد والشّاعر، ترجمة احسان عبّاس، المكتبة العصرية، بيروت 1965، ص 133.

(38) انظر على سبيل المثال : فخري صالح ـ سعدي يوسف : شعرية قصيدة التّفاصيل. فصول المجلّد الخامس عشر، عدد 3، خريف 1996. ص ص 141 ـ 149.

2 ـ خرق الملفوظ السّرديّ

تشكّل الاستراحة السّرديّة الموضع الأساسي الذي يتمّ فيه خرق السّرد بواسطة أنماط أخرى من الملفوظ. وأهمّ هذه الملفوظات التي تتخلّل السّرد إذ تتعطّل حركته، في العيّنة المدروسة، ثلاث هي الوصف والتّعليق والمقاطع الغنائيّة.

إنّ الغرض من الاستراحة الوصفيّة في التّقاليد السّرديّة هو تحديد الإطار الذي تجري فيه أحداث القصّة. وإذا استثنينا قصيدة " القرصان " التي نعثر فيها على مقاطع وصفية تضطلع بهذه الوظيفة فإنّ الوصف في قصائد سعدي يوسف السّرديّة يأتي في الغالب موجزا مختزلا مشحونا بالمنظور الشّخصي.

إنّ طول المقاطع الوصفية في " القرصان " يمثّل استثناء حقّا، وهو لا يعود إلى توفّر القصيدة على شروط البناء القصصي فحسب وإنّما يعود أيضا إلى البناء الإيقاعي الذي التزم به الشّاعر، إذ أخضع القصيدة لبنية مقطعية حرص فيها على أمرين هما استقلال كلّ مقطع بقافيّته وموافقته لوحدة أو حركة سرديّة. ولئن تفاوتت هذه المقاطع في الطّول فإنّ الحدّ الأدنى لا يستقرّ دون خمسة أبيات، فإذا انصرف الشّاعر إلى وصف إطار الأحداث المكاني على سبيل المثال فإنّ طول هذه الاستراحة السّرديّة لا يكون دون هذا الحدّ الأدنى على غرار ما نلمس في هذا المقطع : [39]

القلوع البيضاء تلمع في البصرة والبحر مستكين لديها
يحمل النّازحين والخمرَ والأطيابَ والمالَ نعمةً في يديها
والجواري من كلّ طرف سحيق البعد يمسحن بالشّذى قدميها

---

(39) القرصان، الأعمال الشّعريّة، ص 585.

حفلت بالسّفائن الحمر آلافا أتتْ تنثرُ الثّراء عليها
إنّها مرفأ الشّذى، بصرة الجند، يفيض الشّروق من عينيها

من الواضح أنّ في هذا الوصف من الحشو ما يفيض عن وظيفة تأطير الأحداث، إلاّ أنّ هذا الضّرب من الاستراحة الوصفية بشكل استثناء لم نورده إلاّ لغرض المقارنة وتبيّن الأشواط التي قطعها سعدي يوسف في اختزال السّرد وضبط عناصره وهو ما ندلّل عليه بهذا المقطع من قصيدة " البحث عن خان أيّوب في حي الميدان بدمشق " (40):

تساءلت حين دخلت المدينة عن خان أيّوب
ما دلّني أحد
فالتفت ببعضي ونمت
لقد كان وجه المدينة أزرق
أشجارها تستطيل وتكبو، ولكنّها تستطيل لتكبو ...
وثالثة تستطيل

إنّ الوصف في الأبيات الثلاثة الأخيرة لا يشكّل استراحة فعليّة بما أنّه استمرار للسّرد يضيء ما ورد في الأبيات الثلاثة الأولى، إنّ وحدة الرّاوي وضياعه ليسا سوى مظهر من وحدة المدينة وضياعها وليست حركة الأشجار وهي " تستطيل لتكبو " سوى كناية عن حركة الإنسان العربيّ بين محاولة النّهضة والسّقوط، هكذا ينقطع الخطاب عن الإحالة المرجعيّة المألوفة في الوصف، لتكتسي الألفاظ دلالات استعارية تفيض بالمعاني. إنّ الخوض في تشعير لغة السّرد يتجاوز الحدود المرسومة للمقال. إلاّ أنّنا نكتفي بالإشارة إلى أنّ تشعير السّرد عمليّة تشمل كافّة مكوّناته في آن

(40) نهايات الشّمال الإفريقي، الأعمال الشّعريّة، ص 215.

واحـد. فـإذا عـزلنا عنصـر الحكـاية فـإنّ ذلك لا يعـدو أن يكون إجـراء منهجيّا اقتضاه البحث.

إنّ التّعليق يمثّل، إلى جانب الوصف شكلا آخر لخرق الملفوظ السّردي إذ يتعطّل مسار السّرد ليعلو صوت الشّاعر الفرد معبّرا عن وجهة نظره في الأحداث على غرار ما نلاحظه في القصيدة المذكورة آنفا :

مضى زمن كانت الأرض فيه تدور على نفسها
وأتى زمن العاشقين الذين إذا دارت الأرض ماتوا
أو اجترحوا الرّفض كي يوقفوها.
مضى زمن كانت البندقيّة فيه التفرّد والحلّ
إنّا على رقعة لا تهاجر فيها الخيول (41).

تتخلّل هذه التّعـاليق السّـرد لـتشكّل ضـربا من الاستطـراد لا يبـرّر تواتره في القـصـيدة إلاّ هيـمنة المنظـور الأيديولوجي على الخطاب وهو يفـضي في كلّ الأحـوال إلى تفكّك البنيـة السّـرديّة ويؤكّـد أنّ اسـتخـدام الحكاية لا يندرج ضمن مـقصد قـصصيّ إنّما هو أسـاسا وسيلة فنّية يصوغ الشّاعر بواسطتها ما يعتمل في نفسه من عواطف وأفكار.

الشّـكل الثــالث من الخـرق نعـثـر عليـه في هذه المقـاطع الغنائيـة المستوحاة من حيث الشّكل من الأغنيّة الشّعبيّة أو الموّال والتي تذكّرنا مع حيث الدّور بالجوقة في المسـرح الاغريقي (42). وتوفّر لـنا قصيدة " في تلك الأيّام " نموذجا جيّـدا لهـذا الشّكل من الاسـتراحة إذ تتناوب فيـهـا

---

(41) م. ن. ، ص 217.

(42) يسـتـخـدم سعـدي يوسف هذه المقـاطع الغنائية في قـصـائد عـديدة نذكر منهـا من العيّنة المدروسـة " في تلك الأيّام " ومن خـارج العيّنة قـصيـدة " مـصطفى " مـحـاولات ص 23، وقصيـدة إذن نزنّر هذا الوطن بالبتـرول والدّيناميت "، خذ وردة الثّلج، خذ القيـروانية، ص 158.

بانتظام الوحدات السّرديّة والمقاطع الغنائيّة التي نورد منها هذا المقطع على سبيل التّمثيل [43]:

يوم انتهينا إلى السّجن الذي ما انتهى
وصّيت نفسي وقلت المشتهى ما انتهى
يا واصلَ الأهل خبّرهم وقل ما انتهى
اللّيل بتنا هنا. والصّبح في بغدادْ

يتميّز هذا المقطع مثل نظيريه في القصيدة بأمرين نتبيّنهما في مستوى النّظم وهما استخدام بحر البسيط في حين أنّ المتدارك المحدث هو بحر القصيدة واستخدام القافية في حين أنّ المقاطع السّرديّة خالية منها.

إنّ هذه المقاطع الغنائيّة إضافة إلى كونها تشكّل تعليقا على الأحداث بصوت الشّاعر تحقّق بتنشيطها للوظيفة الانفعاليّة وبكثافة الإيقاع فيها ضربا من التّوازن بين " موضوعيّة " السّرد و" غنائية " الشّعر وتنقذ القصيدة من الافتقار الإيقاعي الذي قد يعتريها بسبب الاسترسال في السّرد واختيار المقطع المدوّر الخالي من القافية شكلا بنائيا للوحدات السّرديّة.

نخلص من النّظر في صيرورة الحكاية في العيّنة المدروسة إلى أنّ ضرورة انصهار المكوّن السّردي في القصيدة الشّعريّة اقتضت جملة من التّحوّلات هي انتهاك له لمسناه في غموض الزّمنيّة واختزال عناصر الحكاية اختزالا شديدا قد ينتهي إلى إضمارها تماما مثلما لمسناه في تفكيك السّرد وخرق ملفوظه بواسطة ملفوظات مغايرة له. إنّ المحتوى

(43) تحت جدراية فائق حسن، الأعمال الشّعريّة، ص 132.

الحكائي في قصائد سعدي يوسف كان في حضوره محكوما باتّجاه عام إلى الانحسار. وما هذا الانتهاك إلاّ مظهر من مظاهر إخضاعها لمقتضيات هيمنة الخطاب الشّعري.

إنّ في موت الحكاية حياة القصيدة، وإذا كان هذا مآلها في نصوص سعدي يوسف الشّعريّة فلأنّ استدعاءها لا يتمّ ضمن مقصد قصصيّ وإنّما يندرج ضمن رؤية فنّية وجدت في السّرد صيغة ملائمة لها. إنّ تشعير الحكاية بتحويل بنيتها وفق ما تقتضيه خصائص الخطاب الشّعري لا يمكن أن يتمّ دون تحوّل في خصائصها النّوعيّة.

III - صيرورة خصائص الحكاية

للحكاية خصائص نوعيّة نجملها في ثلاث هي التّخييل بما هو اختراع للأحداث والتّرابط بالمجاورة الذي يضفي على تسلسلها صبغة منطقيّة والوظيفة المرجعيّة ذات الطّابع القصصي ولئن كانت السّمة الأولى ممّا يوافق الشّعر ويتلاءم معه فإنّ التّنافر بين الخصيصتين الأخريين وطبيعة الخطاب الشّعري ممّا ألحّ عليه جلّ الدّراسات في الإنشائيّة.

1 - التّخييل

يميّز جيرار جينات في كتابه " التّخييل والقول " بين ضربين من الإنشائية فيعتبر أدب تخييل كلّ أدب يتميّز أساسا بالطّابع الخيالي لموضوعاته ويعتبر أدب قول كلّ أدب تتحقّق صفته تلك عن طريق خصائصه الشّكليّة (44). إنّ الإنشائية التّخييليّة تعود أصولها إلى أرسطو (45) الذي يرى أنّ اللّغة تضطلع بمهمّة الخلق حين تكون أداة محاكاة أي أداة

---

(44) Gerard Genette, Fiction et diction, Ed. du Seuil, Paris 1991, p. 31.

(45) م. ن. ص 16.

للإيهام بالأفعال والأحداث الخياليّة [46] فقدرة الشّاعر على الإبداع لا تتجلّى عنده في مستوى الشّكل اللّغوي وإنّما في مستوى التّخييل بمعنى القدرة على اختراع الحكاية وتنظيمها [47].

في هذا السياق تتبيّن أنّ الطّابع التّخييلي في الحكاية يشكّل عامل مصالحة بينها وبين الشّعر إذ " لمّا كانت الكلمة الشّعريّة تراهن من جهتها على استثارة خيال القارئ وحمله على الانفعال والتأثّر على وجه ما، فإنّ ذلك يسّر للبنية التّخييليّة الحكائيّة بمختلف مستوياتها أن تندسّ في هذا الرّهان " [48].

إنّ سعدي يوسف يصدر في تصوّره الإبداعي عن رؤية فنّيّة تقدّم التّخييل على اللّغة. هذا المبدأ الإبداعي يلمسه النّاظر في نصوصه الشّعريّة وقد صرّح به الشّاعر في حديث له عن ملابسات الخلق الفنّي إذ قال : " في البدء لا أتعامل مع اللّغة إنّي أتعامل مع الأشياء في حركتها الخفيّة، اللّغة ليست مشكلا بالنّسبة لي ما دمت أقف ضدّ الرّتابة " [49]. ولعلّنا لا نجانب الصّواب حين نعتبر البعد التّخييلي حاسما في تحديد الشّعريّة في الكثير من قصائد سعدي يوسف السّرديّة هذا أمر نقرّه رغم صعوبة البرهنة حين يتعلّق البحث ببعد غير لغوي في النصّ [50] إلاّ أنّ هذا

---

(46) م. ن. ص 17.

(47) م. ن. الصفحة نفسها.

(48) محمّد عيّاد، جدليّة القصّة والشّعر في ديوان عمر بن أبي ربيعة، أطروحة مرقونة، كليّة الآداب، منوبة 1995، ص 349.

(49) الموقف الأدبي، جوان 1972، ص 76.

(50) يشير صلاح فضل إلى هذا القصور المعرفي في الإنشائية المعاصرة قائلا : " وربّما كان من الملائم للنّقّاد الاعتراف بأنّ هناك وضعا خاصّا مقلقا لهم، يتمثّل في عدم التّوازن في معرفة أبعاد النصّ اللّغويّة وغير اللّغويّة الأمر الذي يعدّ من مظاهر أزمة الشّعريّة المعاصرة فالبحث الألسني المحدث قد أدرك درجة عالية من التّقدّم في التعرّف العلمي على الأبنيّة المادّيّة اللّغويّة للنصّ الأدبي في مقابل تواضع معرفة واختبار بقية الأبعاد التّصوريّة والتّخيّليّة والجمالية المكوّنة لهذا النصّ ". الأساليب الشّعريّة، مرجع سابق، ص 20.

الاحتراز لا يمنعنا من التّأكيد أنّ الأهميّة الشّعريّة للبعد التّخييلي في هذه القصائد لا تعود إلى عنصر الحبكة إذ سبق أن تبينّا ما أتى عليها من مظاهر الإئتلاف ولا تكمن في الطّابع الخيالي للأحداث إذ أنّ المحتوى الحكائي في قصائد سعدي يوسف قد يكون مخترعا ينشئه الشّاعر إنشاء وقد يستمدّ من تجربة أو واقعة حقيقيّة وقد يكون مركّبا من الأمرين مثلما هو الحال في معظم الأحيان، ومهما يكن من أمر فإنّنا لسنا إزاء خيال مجنّح موغل في اختلاق الأحداث وتركيبها.

إنّ أهميّة التّخييل الشّعريّة هي في تقديرنا إفراز للقاح مثمر بين هذا البعد وبعض خصائص الخطاب الشّعري، على غرار ما نلمسه في قصيدة " بار الشّاليهات " [51]:

يأتيه الصّوماليّون وتجّار القات
نهارا
وتجيء الفتيات
ليلا
بلغات السّاحل
وثياب طيور السّاحل
أحيانا يأتيه فرنسيّون
وألمان غربيّون
وأحيانا يهبط في الكأس العشرين ملائكة مخبولون

ما يلفت الانتباه في هذا النصّ هو بساطة لغته وبنيته السّرديّة ولولا التّحوّل المفاجئ في خاتمته لما كانت له قيمة شعريّة أصلا إنّ البيت الأخير في القصيدة يشكّل البؤرة التي تتجمّع فيها دلالاتها، وفيه يتمّ الانزياح

---

(51) خذ وردة الثّلج خذ القيراونيّة، ص 71.

عن مسار شبه نثري [52] إلى رؤية شعرية ترتقي بالمألوف إلى مرتبة الشّعر.

إنّ هذا التّحوّل الذي يفضي إلى تراكب الواقعيّ والعجيب غير متاح في أفق سردي نثري إلاّ بوساطة تقنيات سرديّة تبرّره، ذلك أنّ النّظام السّببي لتعاقب الأحداث لا يسمح بذلك. إذ أنّ الحدث الأخير يشذّ عمّا قبله وينأى عن نطاق المحتمل، إنّ وروده ليس ممكنا إلاّ في سياق خطاب شعري ليس الحدث فيه فعلا وإنّما هو إسناد ينشأ عن الواقعة اللّغويّة، إنّ مسألة افتراضيته وتفعيله لا تُطرَح لأنّها تجد حلّها في طبيعة الكتابة الشّعريّة نفسها [53].

إنّ هذا الضّرب من اللّقاح بين التّخييل السّردي وخصائص اللّغة الشّعريّة يميّز حضور البعد التّخييلي في نصوص سعدي يوسف السّرديّة ويتيح للرّؤية الشّعريّة أن تندسّ فيها وتحرّرها من عقال المنطق السّردي. إنّ فهم هذه الخصوصيّة في البعد التّخييلي ضروري لإدراك الدّلالات الرّمزيّة التي يكتسيها الحدث باستمرار. على هذا الأساس نفهم المقطع الأخير من قصيدة " تمرّد " :

في لحظة
تقفز الفتياتُ الملولاتُ
عبر زجاج المكاتبْ [54]

(52) هو مسار شبه نثري لأنّه من ناحية يتقدّم خطيّا ولأنّ الكلمات فيه لا تكاد تتجاوز دلالتها الظّاهرة ولكنّه من ناحية اخرى يخضع للنّظم والتّقفية احيانا وإن كانت القوافي فيه نحويّة لا تخلو من صبغة عفويّة.

(53) ل. جيني، المرجع المذكور، ص 450.

(54) محاولات، ص 18.

فنرى فيه حركة انطلاق وتحرّر لا فعل انتحار مثلما قد يتوهّم باحث يقصر نظره على ظاهر الحدث [55] إنّ فهمنا ينسجم مع عنوان القصيدة " تمرّد " ومسارها العامّ :

من زجاج المكاتبِ
تستكشفُ الفتياتُ الملولاتُ عشّاقهنّ.
الضّحى نافرٌ
والمياه اختلتْ بالمدينةِ
والشّجرُ النّائمُ استيقظ الآن
تأتي الضّواحي
بأفراسها ...
اللّوز أخضرُ
والباص أخضرُ
والنّسمات الخفيفة خضراءُ ...

إنّ القفز عبر زجاج المكاتب تمرّد صريح وتعبير واضح عن احساس قويّ بالحياة يرفض الرّسوب في رتابة العمل اليومي ولا يمكن بأيّة حالٍ من الأحوال أن نتأوّله انتحارا نتيجة " الملل والإحساس باللاّجدوى " [56] إلاّ إذا فاتنا إدراك طبيعة الحدث الشّعري وخصوصيّة التّخييل السّردي في مثل هذه النّصوص. إنّ القصيدة تبني مغامرات الشّخصيّة أكثر ممّا تترجمها وما تفترضه لا يقع تحت طائلة الإنجاز الفعليّ [57].

(55) انظر قراءة فخري صالح لهذه القصيدة، المرجع المذكور، ص 146 - 147.
(56) م. ن. ص 148.
(57) ل. جيني، المرجع المذكور، ص 451.

2 ـ التّرابط بالمجاورة

إنّ من أبرز خصائص السّرد التنظيم الواضح الذي نلمسه في تسلسل القصّ وترتيب الأحداث وتتابعها وفق نظام سببي أو مكاني زماني وإذا كان التّرابط بالمجاورة هو الذي يمنح النّثر السّردي زخمه فإنّ الشّعر يستمدّ جوهره من تركيب مبدأ المشابهة على المجاورة [58] إلاّ أنّ هذه المقابلة بين الجنسين يجب تعديلها إذ لا يوجد سرد محض ولا شعر خالص [59].

إنّ القصيدة السّرديّة، باعتبارها مجالا لتلاقح الشّعري والسّردي، مثال جيّد لتضافر التّرابط بالمجاورة والتّرابط بالمشابهة في بناء النصّ. ولعلّ من أبرز مظاهر هذا التضافر في نصوص سعدي يوسف الشّعرية ما نتبيّنه في العلاقة بين سمة التّتابع والاسترسال في الحكاية ووظيفة الإيقاع البنائيّة. إنّ هذه العلاقة تتّخذ أشكالا مختلفة لعلّ أهمّها من حيث إبراز درجة التّفاعل والانسجام بين هذين المكوّنين النّصيين ما نعثر عليه في تلك القصائد السّردية التي تتّخذ المقطع المدوّر وحدة بنائية بديلا للبيت على غرار ما نلاحظه في هذه المقاطع الثلاثة من قصيدة " أوراق من ملفّ المهدي بن بركة ".

عند باب العمارة هاجمني رجل كنتُ شاهدت عينيه، يوم المطار... يدّ ترتدي خنجرا مغربيّا تهاجمني... لم يكن لي سوى الصّمت... خنجره المغربيّ يشقّ الطّريق إلى صخر حنجرتي... وهو يجلسني مؤخّر سيّارة داكنةْ.

---

(58) R. Jakobson, questions de poétiques, Ed. du Seuil, Paris 1973, p. 225.

(59) ل. جيني، المرجع المذكور، ص 240.

ليلتين تركت وحيدا... أضمّ الظّلام على جسميَ المتشنّج، فكّرت في أيّ ضاحيّة كنت مُلقى؟ لقد غادروني. ولم يتركوا غير ميسمهم في ضلوعي وبُقْيَا سجائرهم... إنّ منزل بنْ بركَةَ الآن منكشف... تَلمس الرّيح والغرباء نوافذه السّاكنهْ.

تحاملت... حاولت أن أبلغ الباب... أفتحه... يُفتحُ الباب. كان شميم الصّنوبر في رئتي باردا، والضّياءُ الذي يبهر العين يمتدّ عبر الحقول كما كان دوما... جلست على عتْبة البيت منكسرا ذابلا... حاملا وجه بن بركَة المتأرْجحَ بين الحزام الشيوعي، والبيت والقهوة السّاخنهْ [60].

إنّ استخدام التّدوير المقطعي يتيح للشّاعر الاسترسال مع الحدث المرويّ وهو ما لا يتيسّر في نظام البيت سواء كان تقليديّا أو حرّا لاقترانه بالوقفة في نهايته واحتمال التّقفيّة ممّا يؤدّي إلى بتر في السّرد ونشاز بين حركته وحركة الإيقاع. لذا نجد الشّاعر يلجأ إلى المقطع المدوّر شكلا بنائيّا كلّما كان المحتوى الحكائي هامّا سواء من حيث الحجم أو من حيث وظيفة الحكاية في القصيدة.

إنّ التّدوير والتّوازن بين المقاطع في الطول [61] وتباعد القوافي يشكّل معادلة توفّق بين مسار الحكاية باعتبارها تقدّما خطيّا وبين النّظم باعتباره رجوعا وتكرارا [62] من هنا تأتّت ضرورة توحيد القافية في الشاهد الذي أوردناه ليتحقّق لها انتظام زمني مقبول.

---

(60) تحت جدراية فائق حسن، الأعمال الشّعرية، ص 141 - 142.

(61) إنّ المقاطع الثلاثة تعدّ على التّوالي 32 و 34 و 38 تفعيلة وهذا التّقارب كاف لإشاعة الإحساس العامّ بالانسجام. فيما يتعلق بالطابع التّقريبي للإيقاع، انظر جان كوهين، المرجع المذكور، ص 91 - 92.

(62) جان كوهين، المرجع المذكور، ص 55.

نضيف إلى ما سبق من مظاهر إيقاعيّة تدعّم الإحساس العامّ بالمشابهة والتّوازي عنصرا آخر يتمثّل في التّطابق بين بنية السّرد وبنية الإيقاع بحيث يوافق كل مقطع شعري وحدةً سرديّة إذ يخصّ المقطع الأوّل القبض على الرّاوي والثّاني معاناة الحبس ويتعلّق الأخير بالخلاص منه.

إنّ التّدوير في القصيدة إذن ليس شكلا اعتباطيا وإنّما هو حلّ في مستوى النّظم يؤدّي إلى صهر المكوّن السّردي في البنية الشّعريّة (63) بحيث ينتفي التّناقض بين سمة الاسترسال في السّرد وطابع الرّجوع في الإيقاع فيتضافر بذلك كلّ من المجاورة والمشابهة في بناء القصيدة الشّعريّة. ولئن لم يكن هذا الحلّ الوحيد الممكن فإنّ تواتر هذا النّمط من التّدوير في العديد من نصوص الشّاعر يدلّ على ارتياح له وعلى طابع أصيل فيه (64).

إنّ تضافر مبدأي المشابهة والمجاورة في بناء النصّ الشّعري ميز قصائد سعدي يوسف بضرب من التّماسك والصّرامة في البناء جعل بعض النّقاد يرى فيها " عمارة قائمة على أسس وقواعد هندسيّة منضبطة جدّا حتّى ليبدو أيّ خلل من قواعد هذه العمارة يعرّضها للانهيار " (65) إنّ هذا التّماسك في القصيدة يهدّد في نظر البعض الآخر من النّقاد النّسبة اللازمة للشّعر من الإبهام والتّشتّت ويفضي به إلى مأزق

---

(63) لقد سبق لبعض الباحثين أنّ حدس هذه العلاقة بين توظيف السّرد والتّدوير في القصيدة لكن دون برهنة أو تحديد للمستوى الذي تتجلّى فيه هذه العلاقة، انظر طرّاد الكبيسي، التّدوير في القصيدة الحديثة، مجلّة الأقلام عدد 5، 1978، ص 10.

(64) نذكر منها بالاقتصار على نصوص العيّنة المدروسة وإضافة إلى قصيدة " أوراق من ملف المهدي بن بركة " قصيدتي " في تلك الأيّام " و" تحت جدراية فائق حسن ".

(65) طرّاد الكبيسي، من المقدّمة التي وضعها لطبعة أعمال سعدي يوسف الشّعرية، الأعمال الشّعرية، ص 9.

الوضوح [66] إلاّ أنّ توفّر عناصر أخرى معدّلة تتّصل بمظاهر الإئتلاف في بنية الحكاية وخصوصيّة البعد التّخييلي وتراكب مستويات التّعبير كفيل بإنقاذ القصيدة من مأزق أحاديّة المدلول.

3 - الوظيفة المرجعيّة

حدّد علماء اللّسان للّغة وظائف عديدة يتفاوت حضورها من خطاب إلى آخر بحيث تخضع البنية اللّغويّة للرّسالة قبل كلّ شيء للوظيفة اللّغويّة المهيمنة [67]. إنّ نصّا يتحدّد بكونه شعريّا إذا كانت الهيمنة فيه للوظيفة الإنشائية [68] وهي تتجلّى في كون الكلمات وتركيبها ودلالتها وشكلها الخارجيّ والدّاخلي ليست مجرّد أمارات عن الواقع بل لها وزنها الخاص وقيمتها الخاصّة [69] إلاّ أنّ خصوصيّة مختلفة الأجناس الشّعريّة تستدعي إلى جانب الوظيفة الإنشائيّة المهيمنة إسهام الوظائف اللّغويّة الأخرى وفق نظام تراتبي متغيّر [70].

في ضوء هذا التصوّر يمكن أن نتكلّم في القصيدة السّرديّة عن تراتب للوظائف اللّغويّة تكتسي فيه الوظيفة المرجعيّة أهميّة خاصّة. وتتّصل هذه الوظيفة بالسّياق أي بعلاقة الرّسالة بالإطار الخارجي وهي تتجلّى في نصوص سعدي يوسف في تواتر الإحالات الزّمانية والمكانيّة وأسماء الأعلام واستحضار الوقائع الاجتماعية ونلمس هذه الظّاهرة خاصّة

---

(66) صلاح فضل، المرجع المذكور، ص 110.

(67) R. Jakobson, Essais de linguistique générale, 1 Les fondations du langage, Ed. de Minuit 1963, p. 214.

(68) رومان جاكبسون " مسائل في الإنشائيّة " مرجع سابق، ص 124.

(69) م. ن. ، الصّفحة نفسها.

(70) رومان جاكبسون، " أبحاث في اللّسانيّات العامّة " مرجع سابق، ص 219.

في القصائد السّرديّة التي تصدر عن سيرة الشّاعر الذاتية، وهي سيرة وثيقة الاتّصال بالملابسات التّاريخيّة .

إنّ وجود إحالات مرجعيّة مختلفة تصل القصيدة بالواقع الخارجي أمر بيّن في نصوص سعدي يوسف ولكنّ الذي نريد أن نتساءل عنه هو طبيعة العلاقة التي تنعقد بين الوظيفتين المرجعية والإنشائية أي بين دلالة المطابقة في الأولى ودلالة الإيحاء في الثانية (71).

لقد سبق أن بيّنّا في معرض الحديث عن الاستراحة السّردية أنّ وصف المكان لا يستهدف في أغلب الأحيان رسم إطار محدّد للفعل بقدر ما يكتسي دلالات إيحائيّة. وفيما يلي نقترح نموذجا آخر من قصيدة " الأخضر بن يوسف ومشاغله " :

انتظرْتُ قليلا أمام التّقاطع، كانت
فتاتي تشير إلى واجهات المخازن ضاحكة...
كان يسخر منها مشيرا إلى الشّجر المتطاول
في مدخل المسبح البلديّ (72).

إنّ الشّاعر لا يرمي من خلال استحضار التّفاصيل المتعلّقة بالمكان إلى إنتاج أثر تمثيلي وإنّما هي عناصر منتقاة لإبراز افتراق وجهات النّظر (التّقاطع) بين أسلوبين في الوجود هما التّملّك (واجهات المخازن) والكينونة (الشّجر) (73) إنّ استدعاء عناصر المكان

(71) جان كوهين، المرجع المذكور، ص 204 - 205.

(72) الأخضر بن يوسف ومشاغله، الأعمال الشّعريّة، ص 170.

(73) يميّز إيريك فروم، بين أسلوبين للوجود، اسلوب الحياة التملّكي وتكون العلاقة بالعالم فيه " علاقة ملكيّة وحيازة " " وأسلوب الكينونة " ويعني " الحيوية والارتباط بروابط حقيقيّة أصلية بالعالم ".
انظر إيريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، سلسلة عالم المعرفة، عدد 140، أوت 1989، ص 43 (العنوان الأصلي للكتاب To Have or To Be).

هذه بالذّات إنّما أملاه ميل المنظور السّردي إلى البحث عن تعيّنات للأفكار المعبّر عنها [74].

إنّ التحديدات الزّمنيّة بدورها وفي حال حضورها وهذا لا يتيسّر دائما في نصوص سعدي يوسف، كثيرا ما يكتنفها الإبهام مثلما نلاحظ في الشّاهد التّالي من قصيدة " أوراق من ملف المهدي بن بركة " :

قال للمخبر اليوم هل تَتعشّى معا ؟ مرّ بالمطبعَهْ
في الصّباح تأخّر عن شرب قهوته، ظلّت الغرفة
الجانبيّة مغمورة بالضّياء إلى الفجر [75].

إنّ التّسلسل الزّمني للأحداث في هذا الشّاهد غير واضح رغم وجود ثلاثة تحديدات زمنية بل إنّ ظرف الزّمان " اليَوْمَ " لا يندرج ضمن سياق زمني معلوم يمكن التّعرّف عليه في النصّ بَلْه خارجه إنّه مجرّد إيهام بتعيين زمن للفعل، إنّ ما يشكّل أصالة الزّمنيّة الشّعريّة هو تقيّدها الحصريّ بالتّلفّظ دون تراسل مع زمن مرجعيّ خارج النصّ [76].

وقد يرد التّحديد الزّمني واضحا دقيقا وفي هذه الحالة تضطلع بعض العناصر السّرديّة الأخرى بمهمّة تشويش الرّسالة وإضفاء طابع الغموض على الملفوظ السّرديّ مثلما هو الشّأن في قصيدة " في تلك الأيام " :

في الثالث من أيّار رأيت الجدران الستّة
تنشقّ ويخرج منها رجل أعرفه [77].

(74) حاتم الصّكر، قصيدة النّثر والشعريّة العربيّة الجديدة، فصول، المجلّد الخامس عشر، العدد الثالث، خريف 1996، ص 79.

(75) تحت جدراية فائق حسن، الأعمال الشّعرية، ص 137.

(76) ل. جيني، المرجع المذكور، ص 450.

(77) تحت جدراية فائق حسن، الأعمال الشّعرية، ص 133.

أمّا الشّخصيّة فحتّى في حالة ارتباطها بأعلام محدّدين لا تعدو أن تكون بنية لغوية [78] دون وهم التّطابق مع مرجع ما، فالمهدي بن بركة يتراءى لنا من منظور الشّاعر وجه يتأرجح " بين الحزام الشيوعيّ والبيت والقهوة السّاخنة " والأخضر بن يوسف وإن كان قناعا للشّاعر [79] فهو ينفصل عنه ويتنزّه عن نوازعه البشريّة :

يرافقني في زيارة محبوبتي ...

ثمّ يدخل قبلي

يقبّلها في الجبين

وينظر في مقلتيها طويلا ويجلس في آخر الغرفة المُعْتِمَة

وإذ أرسم الرّغبة المُبْهَمَة

وسائد أو منزلا

يرسم الرّغبة المُفْعَمَة

نسورا ـ طباشيرَ فوق الجدار الذي يحمل النّافذَة [80].

إنّه تجسيد لروح النّقاوة ونموذج للثّورى الحالم الذي يبشّر بالوعي الجديد :

---

(78) جان إيف تادييه، القصّة الشّعريّة، مرجع سابق، ص 45.

(79) هو قناع يستخدمه الشّاعر في أكثر من قصيدة ويصرّح بصفته تلك حين يقول :

" سأستخدم اسمك ...

معذرة

ثمّ وجهك

أنت ترى أنّ وجهك في الصّفحة الثانية

قناع لوجهي ".

الأخضر بو يوسف ومشاغله، الأعمال الشّعريّة، ص 171.

(80) م. ن. ص 169.

حـين يحتـدّ ...

يرفض أن يرتدي غير برنصه الصّوف ...

يرفضني دفعة واحده

ويدخل كلّ المـزارع

يحـــرث

أو يشتري سكّرا

أو يقول العلامـةْ ... [81]

لقد سبق لبعض الباحثين في القصيدة القصصيّة في الشّعر العربي الحديث أن لاحظ هيمنة الوظيفة المرجعيّة في هذا النّوع من النّصوص [82] إلاّ أنّ تراجع المقصد القصصي في قصائد سعدي يوسف السّرديّة أدّى إلى انحسار هذه الوظيفة وجعل التحديدات المكانيّة والزّمانيّة والشّخصيات وأفعالها لا تصاغ في الغالب وفق مقتضيات بناء الفعل وإنّما هي مشدودة أبدا إلى أنساق رمزيّة بحيث أنّ الوظيفة المرجعيّة وإن لم تكن غائبة في هذه النّصوص فإنّها تتحدّد في حضورها هذا بالوظيفة الإنشائيّة.

IV ـ الخاتمة

إنّ أشكال تشعير الحكاية في قصائد سعدي يوسف السّرديّة هي حصيلة وعي فنّي يتطوّر باستمرار ويجسّده سعي دائب إلى المواءمة بين المكوّن السّردي ومقتضيات الخطاب الشّعري وهو ما تبيّنّاه في انحسار المقصد القصصي في الحكاية وتحويل خصائصها النّوعيّة مثلما تبيّنّاه وإن

---

(81) م. ن.، ص 168.

(82) شربل داغر، الشّعرية العربيّة الحديثة، تحليل نصّي، ط 1، دار توبقال للنّشر، المغرب 1988، ص 116.

بصفة عرضيّة في هذا البحث في تكيّف القصيدة وخاصّة في مستوى النّظم مع متطلّبات استضافة العنصر الوافد عليها ممّا أفضى إلى انصهاره في بنية الخطاب الشّعري.

إنّنا في هذه النّصوص السّرديّة لسنا إزاء جنسين أدبيين يتظافران في إنتاج الدّلالة مثلما هو الشّأن في الشّعر القصصي التّقليدي أو حتّى في نصوص بعض رموز التّجربة الشّعريّة الحديثة [83] وهو ما جعل بعض النّقاد يتساءلون عن قيمتها الشعرية و" قد صار من الصّعب تقرير ما إذا كانت القصّة المنظومة في القصيدة مجرّد وسيلة تعبيريّة لا تقصد لذاتها [...] أم أنّها قصّة في المقام الأوّل " [84].

لئن كان هذا الضرب من الشّعر القصصي يقوم على تعايش جنسين أدبيين فإنّ المكوّنات السّرديّة في نصوص سعدي يوسف تنصهر في البنية الشّعرية وتتحوّل عن وظائفها الأصليّة إلى وظائف جديدة ذلك أنّ هيمنة الوظيفة الإنشائية تفضي إلى اعتبار جديد لهذه المكوّنات، فالسّرد في هذه النّصوص أداة تصويريّة لرؤية شعريّة في جوهرها [85] وقد أدّى حسن توظيفه إلى تميّزها بجملة من الخصال الفنّيّة بوأتها مكانة خاصّة في الشّعر العربي الحديث.

ولئن كان من المبالغة القول بأنّ القصيدة عند سعدي يوسف تحاول أن تستغني بالحكاية عن توليد الاستعارات وأنواع المجاز الأخرى [86] ذلك أنّ

(83) انظر على سبيل المثال قراءة محسن اطيمش لبعض قصائد بدر شاكر السّياب القصصيّة، المرجع المذكور، ص 27 وما يليها.

(84) عزّ الدّين إسماعيل، الشّعر العربي المعاصر: قضاياه وظواهره الفنيّة والمعنوية، ط 2، دار العردة بيروت 1981، ص 302.

(85) صلاح فضل، المرجع المذكور، ص 93.

(86) فخري صالح، المرجع المذكور، ص 144.

شعره لا يخلو من المجاز. فإنّ بإمكاننا أن نؤكّد مع فخري صالح أنّ هذا الشّعر يتطوّر باستمرار نحو مزيد التّحقّف من الاستعارات والتّعبيرات البلاغيّة السّائدة [87] وهويستعيض عنها بتوظيف متميّز للبعد التّخييلي فسح المجال أمامه واسعا لابتكار الصوّر الشّعريّة وقلّص إلى أقصى حدّ من حضور الصوّر المستهلكة.

إلاّ أنّ استخدام الحكاية وسائر مكوّنات السّردساهم في الحدّ من الغنائية وأنقذ القصيدة من الإفراط في التّمحور حول أنا الشّاعر. فالعاطفة أو الفكرة في قصائد سعدي يوسف السّرديّة لا يُعبّر عنها بأسلوب غنائيّ خطابي ولا تعتمد أشكالا مجازية مثل الاستعارة والتّشبيه وإنّما تستثار في غالب الأحيان بواسطة معادل موضوعي وتشفّ عنها الرّؤية الشّعريّة فتكون بمثابة الانطباع أو الأثر الذي يتحصّل من قراءة القصيدة ككلّ.

إنّ الحدّ من الغنائيّة وتضافر المجاورة والمشابهة في بناء القصيدة أنشأ ضربا من التّجاوب بين الحركة السّرديّة والحركة الإيقاعيّة ووسم هذه الأخيرة بالاقتصاد في استخدام المؤثّرات الموسيقيّة وغلّب الوظيفة البنائية في كلّ من الوزن والقافية على عنصر الزخرفة والتّزيين ممّا أضفى على القصيدة انضباطا في البناء وتماسكا بين الأجزاء جعل منها مادّة مبنيّة قبْل كلّ شيء.

نضيف إلى ما سلف أنّ الحكاية أداة لانفتاح الممارسة الشّعريّة عند سعدي يوسف على العالم فهي تعكس في بعض نماذجها أصوات العصر وأصداءه وتكشف في نماذج أخرى. " الحركة الخفية في الأشياء " وإشعاعها الداخلي " وما تنطوي عليه المشاهد اليومية من معان

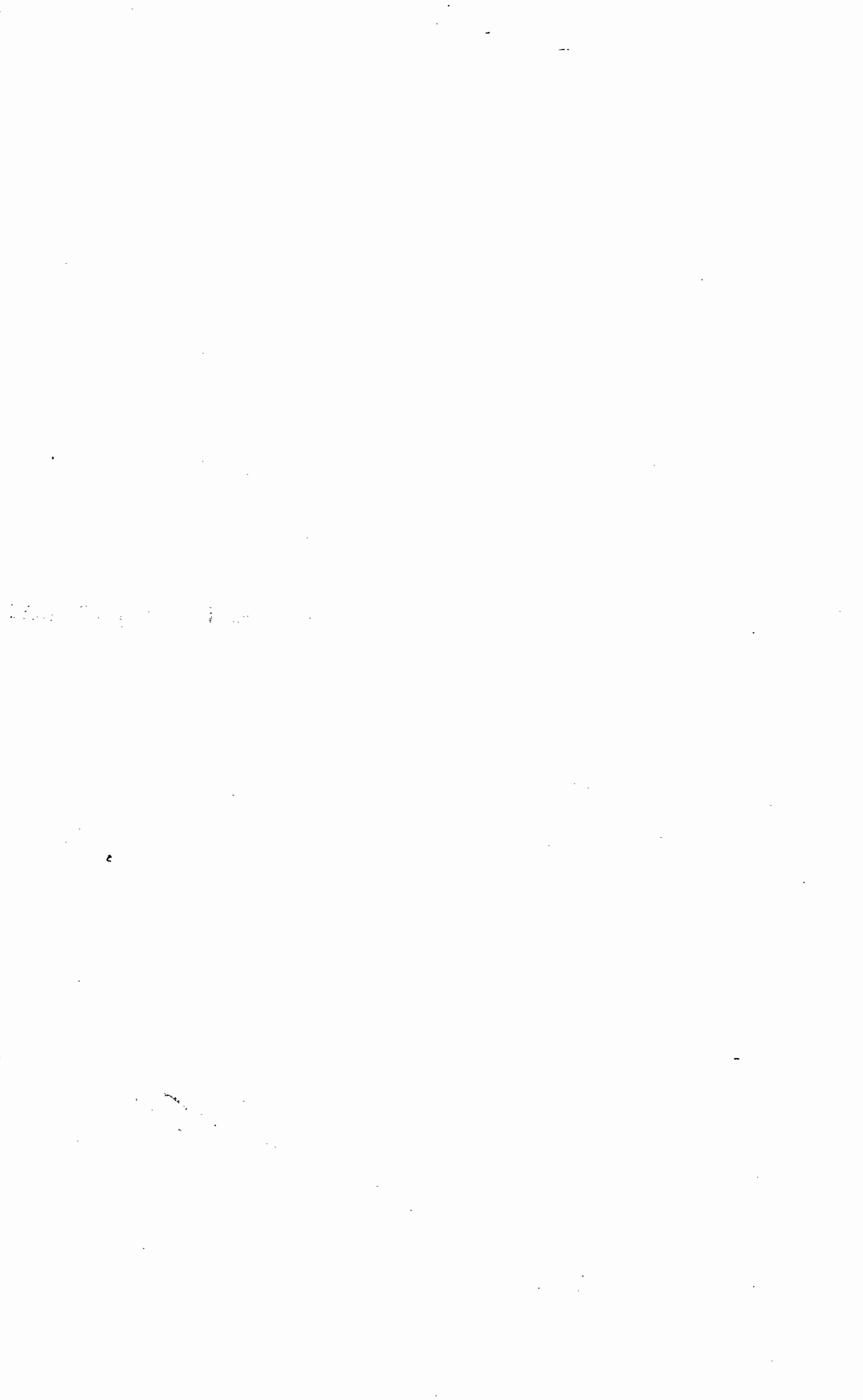
(87) م. ن. ، ص 145.

وفي الحالتين تفيد القصيدة من حيوية التجربة وأصالتها ومن عمق الرّؤيا الشّعرية وطرافتها.

إنّ هذا التّميّز في تسريد الشّعر جعل من سعدي يوسف واحدا من أكثر شعراء جيله قدرة على الاستمرار والتّطوّر وأوسعهم تأثيرا في الأجيال التّالية وأقربهم إلى راهن الحركة الشّعريّة [88] ولعلّ أبرز مظاهر إشعاع هذه التّجربة توسّع التيّار الشّعري الذي يعمل اليوم داخل الحركة الشّعريّة العربيّة على تخليص القصيدة من أسر الغنائيّة التي طغت عليها عصورا متتالية وذلك بتوظيف متنام للسّرد وتقنياته [89].

(88) فيما يتعلّق بتأثير سعدي يوسف في تجارب غيره من الشّعراء، انظر فخري صالح، المرجع المذكور، ص 146 - 147.

(89) فيما يتعلّق بأهميّة توظيف السّرد في التّجارب الشّعريّة الرّاهنة، انظر حاتم الصّكر، قصيدة النّثر والشّعريّة العربيّة الجديدة، مرجع سابق ص 81، وفريال جبوري غزّول، شعريّة الخبر، فصول مج 16، العدد 1، صيف 1997، ص ص 191 ـ 198.



الصّراع المذهبي بالقيروان وتفاعله مع واقعها الاقتصادي - الاجتماعي والعمراني إلى منتصف القرن V / XI

نجم الدّين الهنتاتي

تقديم :

مع إعلان القطيعة عن الفاطميّين حوالي سنة 440 / 1048، أمكن للمذهب المالكي أن يسيطر بصفة رسميّة ونهائيّة بإفريقيّة. فقد نبذ المعز ابن باديس الدّعوة الشّيعيّة واتّخذ من المالكيّة مذهبا رسميّا للدّولة، وبذلك ظهر انسجام فعلي ولأوّل مرّة بين المذهب المعمول به لدى العائلة المالكة بالبلاد والمذهب المنتشر بين أهلها.

ولئن بالغ ابن خلكان وابن الأثير في اعتبار دور المعز بن باديس في هذا التحوّل [1]، فإنّ كتب طبقات علماء المالكيّة أكّدت أهميّة دور علماء

(1) فقد ذكرا أنّ المذهب الحنفي ظلّ مسيطرا بإفريقيّة إلى أن أتت بادرة المعز لفرض المذهب المالكي على أهلها (ابن خلكان : *وفيات الأعيان*... تحقيق إحسان عبّاس، بيروت، د. ت. ج ٧، ص 233 - 234 ؛ ابن الأثير : *الكامل في التّاريخ*، بيروت، دار صادر للطّباعة والنّشر، 1965، ج IX، ص 257).

القيروان في ذلك. فهم الذين ضغطوا على ذلك الأمير ليتّخذ ذلك الإجراء، وهم الذين رعوا ذلك المذهب على امتداد قرون، وهم الذين سعوا إلى حماية أهل القيروان من " الانحرافات " العقائديّة ومن المذاهب " الزائغة " . كل هذا يعني أنّ القيروان لم تعرف عبر تاريخها الإسلامي غير المذهب المالكي.

فانطلاقا من الشّرق الإسلامي دخل إليها الاتّجاه الخارجي بمذهبيه الصّفري والاباضي، والاتّجاه الشّيعي لاسيما المذهب الإسماعيلي، كما دخل إليها الإرجاء والاعتزال، هذا إلى جانب الاتّجاه السّنّي بمذاهبه المتنوّعة من أوزاعية وحنفيّة ومالكية وشافعية وأشعرية وغيرها.

ومن البديهي أن تدخل تلك المذاهب في تنافس، بما أنّ أتباع كل واحد منها سيسعون إلى توسيع دائرة تأثيرهم على حساب المذاهب الأخرى، يكون ذلك بوسائل منها إبراز محاسن مذهبهم وشن حملات دعائيّة على المذاهب المخالفة. على أنّ هذا التنافس الذي سرعان ما تحوّل إلى صراع، لم يمنع أحيانا تحالفات بين بعض المذاهب لمواجهة مذاهب أخرى.

وهنا تطرح عدّة تساؤلات : هل يمكن عزل الصّراع المذهبي عن واقع القيروان السياسي بصفتها عاصمة لإفريقيّة، تعاقبت بها أنظمة سياسية متنوّعة من الناحيّة المذهبيّة ؟ هل يمكن أيضا عزل ذلك الصّراع عن واقعها الاقتصادي - الاجتماعي، بما أنّها تمثّل نسيجا اقتصاديّا - اجتماعيّا متميّزا ؟ ثمّ هل كان لهذا تأثير على الظّاهرة العمرانيّة بالمدينة، مثلا على توزيع الأحياء السّكنيّة بها، وحتّى على توزيع فضاء مدينة الأموات نعني المقابر؟

للتّنافس المذهبي جذور ربّما تعود إلى تاريخ تأسيس القيروان ذاتها. فعندما استقرّ الإسلام بها، لم يدخلها على شكل قوالب ثابتة، بل إنّه أتاها

على شكل نزعات واتّجاهات. وتأثّر ذلك الدّين أيضا بنوعيّة شخصيّة الدّاعي. فهو إسلام سنّي موال للأمويّين إذا كان الدّاعي سنّيّا مثل أعضاء بعثة عمر بن عبد العزيز. وهو إسلام خارجي إذا كان الدّاعي من الذين فرّوا من الاضطهاد الأموي بالشّرق، وهو يلقى آذانا صاغية لدى البربر خاصّة منهم الذين تمكّنوا من التّمييز بين تعاليم الإسلام من جهة وممارسات ولاة الأمويّين من جهة أخرى.

وبحكم تنوّع المذاهب بالشّرق الإسلامي وتصارعها، تنوّعت أيضا تلك المذاهب بالقيروان، ودخلت في صراع فيما بينها. إلاّ أنّ نوعيّة المصادرالتي تحدّثنا عن ذلك الصّراع، والتي وصلتنا، فرضت علينا أن نتناوله من زاوية معيّنة.

فهي مصادر في جلّها مالكيّة سواء كانت كتب تاريخ أو كتب طبقات علماء المالكيّة. فهذا النّوع من المصادر، لاسيما الأخيرة منها، يُضفي على المذهب المالكي صفة " البطل " في جلّ الأحداث التي ترويها. فهي تصوّره وهو يقاوم القدريّة والاعتزال والاباضية والتّشيّع والمذهب الحنفي والمذهب الشّافعي وغيرها. بعبارة أخرى فإنّ طبيعة تلك المصادر تفرض علينا أن نتحدّث عن الصّراع المذهبي بالقيروان من خلال علاقة المذهب المالكي بالمذاهب الأخرى سواء كانت " مبتدعة " أو سنّيّة. لم تحدّثنا تلك المصادر مثلا عن نوعيّة العلاقة بين المذهب الحنفي والمذهب الشّافعي بالقيروان، أو عن علاقتهما بالمذهب الاباضي، اللّهمّ إذا استثنينا ما يهمّ علاقة التّشيّع بالمذهب الخارجي، وذلك من خلال ثورة أبي يزيد. وحتّى بالنّسبة إلى هذه الثّورة، فقد تمّ التّركيز على نوعيّة علاقة علماء المالكيّة بها [2].

---

(2) المالكي : *رياض النّفوس*، تحقيق بشير البكّوش، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981، ج II، ص 292، 346.

ورغم هذه الملاحظات، ولأسباب منهجيّة، اضطررنا إلى تقسيم تاريخ الصّراع المذهبي بالقيروان إلى مراحل ثلاث :

- مرحلة الصّراع بين السنّيّين وأصحاب المذاهب " المبتدعة "، وتقف هذه المرحلة عند منتصف القرن IX/III.

- مرحلة الصّراع بين السنّيّين ذاتهم، من منتصف القرن IX/III إلى أواخره.

- مرحلة الصّراع بين السنّيّين والشّيعة، من أواخر القرن IX/III إلى منتصف القرن XI/V.

على أنّ وضع هذه الحدود الزّمنيّة لا يخلو من تعسّف من جانبنا، إذ أنّه لا يمنع تداخلا في نوعيّة الصّراع بين تلك المراحل، وقد لاحظنا من جهة أخرى أنّ ذلك الصّراع اتّخذ عبر هذه المراحل أشكالا متنوّعة.

أشكال الصّراع المذهبي بالقيروان وتطوّره :

مرحلة الصّراع بين السنّيّين وأصحاب المذاهب " المبتدعة " إلى حدّ منتصف القرن IX/III :

نعني بالمذاهب " المبتدعة " في هذه المرحلة، أساسا المذهب الخارجي والقدريّة والاعتزال والارجاء، بينما نعني بالسنّيّين أصحاب المذاهب السنّيّة التي تمركزت بالقيروان وهي أساسا مذهب الأوزاعي ومذهب سفيان الثّوري ومذهب أبي حنيفة ومذهب الشّافعي ومذهب مالك بن أنس.

الصّراع السنّي - الخارجي :

دخل المذهب الخارجي إلى القيروان في أواخر القرن VII/I على الأرجح، عن طريق داعيين هما عكرمة مولى ابن عبّاس، الذي دعا للمذهب الصّفري، وسلمة بن سعد الذي دعا للمذهب الاباضي.

ونتيجة لهذه الدّعوة، سافر عدد من الطّلبة إلى البصرة قبل سنة 758/140 لأخذ المذهب من مصدره، فالتقوا بشيخ الاباضيّة آنذاك وهو أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة. وقد أطلق على هؤلاء " طلبة العلم " وهم خمسة، أشهرهم أبو الخطّاب المعافري وعبد الرّحمان بن رستم [3].

وعلى أيدي هذين الرّجلين تمّ تخليص القيروان من استبداد الصّفريّة. إلاّ أن ميل أتباعهما إلى الفوضى، جعل أهل القيروان يطلبون النّجدة من الخلافة العبّاسيّة. وفي هذه الظّروف برز دور علماء القيروان السنّيّين، ويقودهم في ذلك قاضياها : أبو كريب جميل بن كريب المعافري الذي ساهم في محاربة الصّفريّة سنة 758/140، ثم عبد الرّحمان بن زياد بن أنعم الذي ترأس وفدا من العلماء القيروانيين يطلب النّجدة من أبي جعفر المنصور [4].

وانطلاقا من هذا نستنتج مدى تحمّس أهل القيروان وعلمائها في مقاومة المذهب الخارجي، وهو مؤشّر على ميلهم إلى الاتّجاه السنّي. وبعودة القيروان إلى الحضيرة العبّاسيّة، ركدت ريح الخوارج بإفريقيّة. ساعد على ذلك أنّ ابن رستم، عند خروجه من القيروان، أسّس دولة اباضيّة بتاهرت، فالتحقت به جلّ العناصر الخارجيّة التي كانت تقيم بالقيروان.

إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ النّزعة الخارجيّة قد اندثرت تماما بتلك المدينة. فقد أشار أبو العرب إلى شيخين إفريقيين عاشا خلال القرن VIII/II، رميا

---

(3) Talbi (M.) : *L'émirat aghlabide...*, Paris, 1966, p. 38؛ الجعبيري (فرحات) : *نظام العزابة عند الاباضية الوهبية في جربة*، تونس، 1975 ، ص 19 - 20.

(4) أبو العرب : *طبقات علماء إفريقيّة وتونس*، تحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، تونس، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1968، ص 219؛ المالكي : *نفس المصدر* ج ا، ص 160؛ ابن ناجي : *معالم الايمان*. تونس، 1320 - 3 - 1902، ج ا، ص 170 - 172.

بالصّفريّة [5]. كما كانت للصّفريّة والاباضيّة حلق علميّة نشيطة بجامع عقبة، قام سحنون بتفريقها إثر ولايته القضاء سنة 234 / 849، بل إنّه أجبر بعض شيوخها على إعلان توبتهم على المنبر [6]. وهذا يعني أنه كان للقاضي سحنون دور لا يستهان به في القضاء على ما بقي من نزعات خارجيّة بالقيروان.

واعتمادا على هذا، نستنتج أنّ السنّيين استعملوا عموما العصا الغليظة للقضاء على الخوارج بالقيروان. فما بدأته الحملات العسكرية العبّاسيّة على إفريقيّة، أتمّه القاضي سحنون.

هل هذا يعني أنّ الأحناف والشّافعيّة لم يساهموا في مقاومة بقايا الخوارج بالقيروان حتّى وإن كان ذلك بطرق أخرى ؟ المصادر المالكيّة لا تخبرنا بذلك، ومن جانبنا نميل إلى القول إنّهم لم يتأخّروا في هذا الشّأن.

كيف هي الحال بالنّسبة إلى علاقة السنّيين بالارجاء [7] والاعتزال ؟

الصّراع السنّي - المعتزلي :

يذكر البلخي أنّ واصل بن عطاء (ت 131 / 9 - 748) أنفذ إلى المغرب عبد الله بن الحارث ليدعو النّاس " إلى دين اللّه "، " فأجابه الخلق " [8]. وانطلاقا من هذا، فقد دخل الاعتزال إلى إفريقيّة خلال العقوْد

(5) هما أبو الخطّاب الكندي ومعاوية الصمادحي (ت 199 / 814). على أنّ أبا العرب مال إلى الشكّ في صحّة ما رمي به الصمادحي، لاسيما أنّ سحنون بن سعيد (ت 240 / 854) قد روى عنه (*نفس المصدر*، ص 161، 169).

(6) أبو العرب : *نفس المصدر*، ص 184 ؛ محمّد الطالبي (محقق) : *تراجم اغلبيّة مستخرجة من مدارك القاضي عياض*، تونس، 1968، ص 104 ؛ ابن ناجي : *نفس المصدر* ج II، ص 55.

(7) لن نتناول بالتّحليل ما يتعلّق بالإرجاء في هذا المقال، ونقتصر على الإحالة على بحثنا : *المذهب المالكي بإفريقيّة من منتصف القرن II / VIII إلى منتصف القرن V / XI*، تونس، نص مرقون، 91 - 1990، ص 319 - 326.

(8) انظر *فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة*، تحقيق فؤاد سيد، تونس - الجزائر، 1986، ص 66 - 67، 227.

الثّلاثة الأولى من القرن II / VIII. وسواء صحّ ما ذكره البلخي حول انتشار الاعتزال بالمغرب أو لم يصحّ، فالمهم أنّ المعتزلة كوّنوا مدرسة نشيطة بالقيروان. على أنّ السنّيّين تجنّدوا بصفة مبكّرة وبطرق مختلفة لمقاومتها. هذا إلى جانب مقاومتهم للقدريّة.

فقد كتب عبد اللّه بن فروخ الفارسي (ت 185 / 801) إلى مالك بن أنس يستشيره في الرّدّ على " أهل البدع ". فحذّره مالك من ذلك [9]. كما رفض ابن فروخ وزميله عبد اللّه بن غانم (ت 190 / 805) أن يصلّيا على ابن صخر المعتزلي، إذ قال هذا الأخير : " كلّ حيّ ميّت، قدّموا دابّتي " [10].

ومن أهم المسائل المعتزليّة التي شدّت انتباه القيروانيّين مسألة النّظر إلى اللّه ومسألة الصّفات التي تفرّعت عنها مسألة كلام اللّه. فعندما اعترض سليمان الفراء المعتزلي على أسد بن الفرات (ت 213 / 828) في مسألة النّظر إلى اللّه في الآخرة، ضربه أسد وطرده من مجلسه [11]. أمّا سحنون بن سعيد فقد استغلّ منصبه في القضاء، ليفرّق حلق الدّرس التي كان يعقدها المعتزلة بجامع عقبة، وليستتيبهم في عقيدتهم. كما قدّم الرّواية - المأثورة عن مالك - الأكثر تصلّبا فيما يخصّ الذي يقول إنّ القرآن مخلوق [12].

---

(9) أبو العرب : *نفس المصدر*، ص 110 ؛ *تراجم اغلبية*، ص 48.

(10) أبو العرب : *نفس المصدر*، ص 108 ؛ *تراجم اغلبية*، ص 49.

(11) *تراجم اغلبيّة*، ص 63.

(12) قال فيه مالك : " زنديق فاقتلوه ". السيوطي (جلال الدّين) : *تزيين الممالك في مناقب الإمام مالك*، مصر، المطبعة الخيريّة، 1325 / 1907، ص 14. وفي رواية أخرى قال فيه مالك : " يجلد ويحبس ". القاضي عياض : *ترتيب المدارك*، تحقيق أحمد بكير محمود، بيروت - طرابلس، 1968، ج II، ص 174.

ورغم كلّ هذا، لم يتمكّن السنّيّون من القضاء تماما على الاعتزال لأنّ الأغالبة دافعوا عنه ودانوا بالبعض من مبادئه، بل إنّ أحدهم وهو محمّد ابن الأغلب حاول فرض فكرة خلق القرآن على السنّيّين، ممّا تسبّب فيما أطلق عليه " المحنة ".

ولئن ساير البعض من الأحناف الأغالبة في توجّههم المعتزلي، فإنّ المالكيّة تشدّدوا في مقاومة ذلك التوجّه، بل إنّهم كفّروا من قال به. وفي هذا الإطار يمكن تنزيل مساهمة القاضي سحنون في مقتل ابن أبي الجواد هذا الذي يقول بالمخلوق [13].

عمد المالكيّة أيضا إلى الرّدّ على الاعتزال عن طريق المناظرة والتّأليف. فقد نسب القاضي عياض إلى محمّد بن سحنون (ت 256 / 870) *كتاب الحجّة على القدريّة* و *كتاب الرّدّ على أهل البدع* ثلاثة أجزاء [14].

وقصد التّمكّن من مواجهة المذاهب " المبتدعة " من اعتزال واباضيّة وغيرها، سعى سحنون أيّام قضائه (234 - 240 / 849 - 854) إلى التّحالف مع الأحناف.

فقد اتّخذ سحنون سليمان بن عمران (ت 270 / 883) زعيم الأحناف آنذاك، كاتبا له، ثمّ عيّنه قاضيا جهويا بالأربس وباجة [15]، كما

---

(13) *تراجم اغلبيّة*، ص 106، 111.

(14) *تراجم اغلبيّة*، ص 173.

(15) انطلاقا من هذا التعيين كأنّنا بميكلوش موراني ظنّ أنّ سليمان بن عمران كان مالكي المذهب. فقد ذكر أنّ هذا القاضي " مال في أوّل أمره إلى مذهب ابي حنيفة " في حين أنّ المصادر متّفقة على نسبته إلى مذهب أبي حنيفة (انظر م. موراني : " رواية كتب اهل المشرق بالقيروان في القرن الثالث للهجرة " ضمن *محاضرات ملتقى القيروان مركز علمي مالكي*... نظّم هذا الملتقى مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان في أفريل 1994، تونس، المؤسّسة العربية للتّوزيع، 1995، ط. 1، ص 214).

سمح له بأن يقضي حسب فقه أبي حنيفة. وبهذه الطّريقة تركّز نفوذ القاضي سحنون، فوجّه ضربات موجعة إلى المذاهب " المبتدعة ".

وبمجرّد أن ضعفت تلك المذاهب، برزت من جديد، وبأكثر وضوح الخلافات بين أبناء البيت الواحد، نعني بين السنّيّين ذاتهم، سواء كانوا مالكيّة أو حنفيّة أو شافعيّة. برز ذلك خاصّة منذ منتصف القرن III / IX أي بعد وفاة سحنون.

مرحلة الصّراع بين السنّيّين أنفسهم من منتصف القرن III / IX إلى أواخره :

إذا سلّمنا بما ذكر المقدسيّ، فإنّ أهل المغرب لم يعرفوا المذهب الشّافعي [16]. لكن، اعتمادا على كتب طبقات المالكيّة، أمكن لنا التعرّف على حوالي تسعة أسماء لعلماء شافعيّين كوّنوا مدرسة شافعيّة بالقيروان تميّزت بنشاطها خلال النّصف الثّاني من القرن III / IX. وذكر القاضي عياض من جهة أخرى أنّه " كان بالقيروان قوم قلّة في القديم أخذوا بمذهب الشّافعي " [17]. كلّ هذا يبيّن أنّ القيروان عرفت المذهب الشّافعي، إلاّ أنّ انتشاره بها كان ضئيلا.

وتميّز أصحاب ذلك المذهب بتمرّسهم في المناظرة، فتجنّد المالكيّة لمواجهتهم سواء عن طريق التأليف أو عن طريق التّعنيف.

فقد نسب القاضي عياض إلى عالمين مالكيين عاشا في النّصف الثاني من القرن III/IX، كتابين في الرّدّ على الشّافعي. هذان العالمان هما عبد الله بن طالب (ت 888/275) ويحي بن عمر (ت 901/289) .

---

(16) المقدسيّ : *أحسن التّقاسيم في معرفة الأقاليم*، تحقيق دي خويه، ليدن، مطبعة بريل، 1906 ط. 2، ص 236. وبهذه الرّواية أخذ أ. بل في : *الفرق الإسلاميّة في الشّمال الإفريقي*، ترجمه عن الفرنسيّة عبد الرّحمان بدوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1981، ط. 2، ص 129.

(17) القاضي عياض : *نفس المصدر*، ج ا، ص 54. تزعّم الشّافعيّة آنذاك ابو عبد الله محمّد بن علي البجلي (ت 314 / 926).

ونسب من جهة أخرى عبد المجيد بن حمدة كتابا آخر في الرّدّ على الشّافعي إلى أبي بكر بن اللّبّاد (ت 944/333)، بينما مال آخرون إلى نسبته إلى سعيد بن الحدّاد (ت 915/302) [18]. على أنّ القاضي عياض ذكر أنّ سعيدا هذا قد توجّه بالنّقد إلى الشّافعي وكذلك إلى أبي حنيفة، دون أن نتغاضى عن كونه عاب مدوّنة سحنون [19].

وانطلاقا من هذا نستنتج أنّ سعيدا كان يميل إلى عدم التّقليد، بل الرّاجح أنّه كوّن بالقيروان مدرسة كلاميّة سنّيّة خاصّة به يمكن أن نطلق عليها اسم المدرسة الحدّاديّة. لهذا السبب وغيره، كان المالكيّة يتضايقون منه.

تضايق المالكيّة أيضا من " شاب شافعي " يدعى ابن العبّادي أو ابن العبّاداني، تنقّص يوما مالكا في مجلس ابن سحنون، فقام إليه شيبة بن زنون (ت 899/286) وضربه بنعله. فشكاه ابن العبّادي إلى القاضي المالكي عبد الله بن طالب، فسكت عنه، ثمّ انتهى ابن العبّادي بالرّحيل إلى العراق، وهو مؤشّر على هزيمة المذهب الشافعي بالقيروان وضعفه، وبالمقابل هو دليل على مدى تفوّق المذهب المالكي هناك.

وعلى عكس المذهب الشّافعي، عرف المذهب الحنفي انتشارا واسعا بالقيروان. فقد سيطر هذا المذهب بإفريقيّة على الأرجح خلال النّصف الأوّل من القرن IX/III [20]، لذلك كان من الطّبيعي أن يكون الصّراع الحنفي - المالكي أكثر حدّة.

---

(18) أبو بكر لن اللبّاد : *كتاب الردّ على الشّافعي*، تحقيق عبد المجيد بن حمدة، تونس، 1986. إلاّ أنّ إيريك شومان استبعد نسبة ذلك الكتاب إلى ابن اللبّاد ومال إلى إمكانية نسبته إلى محمّد بن عبد الله بن عبد الحكم المصري (ت 881/268). انظر :
" A propos du kitab al-radd ala al-Shafi i "... dans *conférences du séminaire de Kairouan*, Tunis, 1995, p. 319-326 .

(19) *تراجم أغلبيّة*، ص 352، وانظر الفهارس، ص 540.

(20) انظر مقالنا " المذهب الحنفي بالقيروان " مجلّة التاريخ العربي تصدرها جمعية المؤرّخين المغاربة، العدد 13، سنة 2000.

برز هذا الصّراع بصفة واضحة مباشرة إثر وفاة القاضي سحنون، وتعيين سليمان بن عمران خلفا له. فقد بادر إلى مضايقة ابن سحنون وملاحقته ممّا أجبره على التّخفّي منه. ويعود ذلك إلى أسباب منها أنّ علماء المالكيّة دبّروا خطّة لتقديم ابن سحنون لوظيفة القضاء بعد وفاة أبيه [21]. فالمسألة هنا، تتعلّق بتنافس على منصب القضاء. والأخطر من ذلك أنّ ولاية القضاء أصبحت شبه متداولة بين المالكيّة والحنفيّة، فيعمد القاضي المعين، بصفة شبه آلية إلى امتحان القاضي المعزول، ومن هنا يأتي الاضطهاد المتبادل بين الطّرفين. فعندما عزل سليمان بن عمران عن القضاء، طالب الأمير محمّد بن أحمد (250 - 261 / 864 - 875)، قاضي المالكية المعين عبد اللّه بن طالب بالنّظر على سليمان، فلم يتورّع ابن طالب عن ذلك " واستخفى منه " ابن عمران.

وامتحن القاضي ابن عبدون (ت 909/297) " الذي كان عراقيّا متعصّبا على المدنيين " سلفه ابن طالب كلّ هذا يسمح لنا بأن نستنتج أنّ الامتحان والتّنكيل كانا متبادلين بين المالكيّة والحنفيّة [22].

فظاهرة الامتحان جعلت العلاقات الحنفيّة ـ المالكيّة، تدخل منعرجا جديدا كان من أهمّ نتائجه استفحال التعصّب بين الطّرفين. فالقاضي يعمد أحيانا إلى استغلال منصبه للتسلّط على أصحاب المذهب المخالف. من ذلك مثلا أنّ القاضي الحنفي ابن عبدون ضرب أبا عبد اللّه محمّد بن الفتح

(21) حول هذه المسألة انظر القاضي النّعمان : *افتتاح الدّعوة*، تحقيق فرحات الدّشراوي، تونس، 1975، ص 61. كما امتحن ابن عمران صاحب مظالم سحنون وهو حبيب بن نصر (ت 897/284) وسجنه (ابن ناجي : *نفس المصدر*، ج II، ص 132).

(22) يفيدنا كتاب *المحن* لأبي العرب (تحقيق يحيى وهيب الجبوري، بيروت، دار الغرب الإيلامي، 1983) وضمن الفقرات التي تخص إفريقية، أنّ المالكية تعرضوا للامتحان دون أن تكون لهم مساهمة في اضطهاد مخالفيهم. فقد تغاضى أبو العرب مثلا عن ذكر محنة ابن أبي الجواد على يدي القاضي سحنون في حين أنّه عرّفنا بمحنة عبد اللّه بن طالب في موضعين من كتابه (ص 279، 462).

تسعا وسبعين درّة لأنّه بلغه أنّه " تكلّم في أبي حنيفة " [23].

ومن مظاهر الصّراع بين المالكيّة والحنفيّة الشّتم والسّخريّة ومنع المخالفين من حضور دروس بعض العلماء، وكذلك المناظرات والتّفاخر بالرّجال، هذا إلى جانب التّأليف للرّدّ على المالكيّة أو للرّدّ على الحنفيّة [24].

ولئن ركّزنا خلال النّصف الثّاني من القرن IX/III على الصّراع بين السنّيّين ذاتهم، فإنّ هذا لم يمنع آنذاك وجود صراع بين السنّيّين وأصحاب المذاهب " المبتدعة ". إلاّ أنّه كان ثانويا وجانبيّا على الأرجح.

فقد أشرنا إلى أنّ الأغالبة مالوا إلى بعض المبادئ المعتزليّة، لذلك ظهرت مناظرات بين علماء السنّة وبعض الأمراء حول هذا الجانب، مثلا تلك المناظرة التي دارت بين سعيد بن الحدّاد وابراهيم بن أحمد حول القول بأنّ القرآن مخلوق [25].

ساير البعض من الأحناف الأغالبة في تلك المبادئ المعتزليّة، لذلك عرف الصّراع المالكي - الحنفي أحيانا نوعا من الازدواج. فعندما قاوم المالكيّة الأحناف، عاتبوهم أيضا على قبول البعض منهم بتلك المبادئ.

عرفت القيروان آنذاك مذاهب " مبتدعة " أخرى مثل التشيّع [26]. وقد صوّرت لنا كتب طبقات المالكيّة ذلك المذهب آنذاك وهو في حالة

(23) المالكي : *نفس المصدر*، ج II، ص 314 ؛ انظر مثالا آخر من هذا النّوع في *تراجم اغلبيّة*، ص 411.

(24) تجنّبا للإطالة، نحيل القارئ على أطروحتنا المذكورة ابتداء من ص 346.

(25) المالكي : *نفس المصدر*، ج II، ص 72 - 73.

(26) الطالبي (محمّد) : " الأوضاع التي مهّدت لقيام دولة الفاطميين بإفريقيّة "، ضمن أشغال *ملتقى القاضي النّعمان بالمهديّة*، 1977، تونس، منشورات الحياة الثّقافيّة، 1981، ص 31، 33.

سبات تام. إلاّ أنّ استفاقته كانت حاسمة خلال العقد الأخير من القرن IX/III. فقد عصف بالأغالبة ونصّب الفاطميين مكانهم، وبذلك دخلت القيروان المرحلة الثالثة من الصّراع المذهبي وهو الصّراع السنّي - الشّيعي.

مرحلة الصّراع السنّي - الشّيعي من أواخر القرن IX/III إلى منتصف القرن XI/V :

غطّت هذه المرحلة العهدين الفاطمي والزّيري إلى حدّ زحف بني هلال وتخريب القيروان في منتصف القرن XI/V. وهي مرحلة سيطر فيها الصّراع السنّي - الشّيعي.

على أنّ هذا لم يمنع بروز نوع آخر من الصّراع، وهو الصّراع الشّيعي - الخارجي. إلاّ أنّه لن يكون محلّ عناية لدينا هنا، لأنّ أهل القيروان لم يكن لهم أيّ دور في منطلقه.

تعتمد الدّولة الفاطميّة من النّاحيّة المذهبيّة على الاتّجاه الإسماعيلي، وقد سعى حكّامها إلى تحويل أهل إفريقية لاسيما القيروانيين منهم، إلى مذهبهم. ولبلوغ ذلك، استعمل الفاطميون وسائل مختلفة، منها الإقناع عن طريق عقد مجالس للمناظرات، وقد لحقنا صدى هذه المجالس في *طبقات* الخشني وفي *رياض النّفوس* للمالكي.

وبفضل تمرّسه في المناظرة والجدال، أحسن زعيم السنّيّين آنذاك سعيد ابن الحدّاد الرّدّ عليهم. فعمد أبو العبّاس الصنعاني ثم عبيد اللّه المهدي إلى استعمال القوّة، وكان أوّل ضحايا هذا الصّراع المذهبي أتباع سعيد ابن الحدّاد مثل أبي بكر بن هذيل وابراهيم الضبي، قتلا سنة 909/297.

اضطهد الفاطميّون في مرحلة لاحقة بعض أتباع المدرسة الشّافعيّة بما أنّ هؤلاء تميّزوا مثل أتباع المدرسة الحدّاديّة بتمرّسهم في المناظرة ؛

فضرب أبو العبّاس بن السندي (ت قبل 932/320) مثلا [27]. ثمّ أتت مرحلة اضطهاد أتباع المذهب المالكي، لكن بطريقة ذكيّة. فقد تجنّب الفاطميّون التعرّض لأشهر علماء المالكيّة، مكتفين في ذلك باضطهاد من كان أقل شهرة مثل عروس المؤذن، هذا الذي امتنع عن الأذان حسب الطريقة الفاطميّة.

وتجاه التّشيّع، تنوّعت مواقف السنّيّين. هناك من انتهى منهم بالتحوّل إليه. وتؤكّد المصادر المالكيّة أنّ هذه الظّاهرة شملت الأحناف دون المالكيّة [28]، بينما تجنّد هؤلاء لمقاومة التّشيّع.

يمكن تقسيم هذه المقاومة إلى صنفين : مقاومة سلبيّة ذات طابع سلمي، ومقاومة عمليّة ذات طابع ثوري.

تمثّل الصّنف الأوّل من المقاومة أساسا في مقاطعة مؤسسات الدّولة وأعوانها، مثل رفض الانضمام إلى الجيوش البحريّة الفاطميّة، ومقاطعة الجمعة والامتناع عن الصّلاة وراء أئمّة الشّيعة أو عن الصّلاة على جنائزهم أو محاولة استنقاص الخلفاء الفاطميّين مثل تكفيرهم أو التنكّر لصحّة نسبهم الهاشميّ، ونسبتهم إلى اليهود، هذا إلى جانب التّأليف، مثلا ألّف القلانسي (ت 969/359) كتابا في الإمامة والرّدّ على الرّافضة، كما نظم بعض الشّعراء قصائد في هجاء بني عبيد. على أنّ جلّ هذه الأشعار نظمت وأنشدت خلال ثورة أبي يزيد (332 - 336 / 943 - 947).

مثّلت هذه الثّورة فرصة سانحة لعلماء المالكيّة للدّخول في مرحلة المقاومة العمليّة للفاطميّين. فقد انضمّ عدد منهم إليها وساندها بالمال والعتاد والجند. إلاّ أنّ هذه المساندة لم تكن خاصّة بالمالكيّة، فقد ساند

---

(27) الخشني : *طبقات علماء إفريقية*، نشر الشيخ محمّد بن أبي شنب، الجزائر، 1914/1332، ص 215 - 217 ؛ *تراجم اغلبيّة*، ص 391.

(28) ستأتي مناقشة هذا الرّاي.

الأحناف هذه الثّورة، وهو دليل على أنّهم لم يتشرّقوا كلّهم، بل إنّ عددا منهم احتفظ بمذهبه السنّي وعارض الشّيعة. ويبدو أنّهم عادوا إلى التّحالف مع المالكيّة ليكونوا جبهة قويّة ضدّ التّشيّع، وبدون هذا كيف يمكن لنا تفسير تلك الألفة العجيبة بين المالكيّة والحنفيّة التي أشار إليها المقدسي خلال القرن X/IV ؟ بل إنّه أكّد أنّ " الغلّ ارتفع من قلوبهم "[29]، يعني الحقد المتبادل الذي كان غمر قلوبهم في العهد الأغلبي، لاسيما خلال النّصف الثّاني من القرن III / IX.

ورغم كلّ هذا، فقد مثّلت ثورة أبي يزيد منعرجا هامّا في العلاقة بين السنّيّين والفاطميين. فقد اضطرّ الخليفتان الفاطميان الأخيران بإفريقيّة إلى الاعتراف بقوّة المذهب المالكي، فعيّن المنصور (334 - 946/341 - 953) قاضيا مالكيّا بالقيروان وهو ابن أبي المنظور، وتواصل مفعول هذا الإجراء إلى ما بعد العهد الفاطمي. كلّ هذا يسمح لنا بالشكّ في تلك النّظريّة التي بالغ فيها أصحابها عند حديثهم عن القطيعة بين أهل إفريقية والفاطميّين[30]، وبالتّالي عند تفسيرهم لرحيل الفاطميين إلى مصر.

رحل المعزّ لدين الله الفاطمي إلى القاهرة سنة 973/362، وعيّن بلكين بن زيري نائبا له على المغرب. كان ذلك مقابل شروط منها الاحتفاظ بالتّشيّع كمذهب رسمي للدولة. تضايق أهل القيروان من هذا الوضع وسعوا بزعامة علمائهم من المالكية إلى تغييره. فقد طمحوا إلى دفع الزّيريين إلى نبذ التّشيّع لفائدة المذهب المالكي حتى يتمكّن هذا المذهب من الشّرعيّة السياسيّة. أبدى الزّيريون تفاعلا مع هذا المطلب. وفي هذا الإطار أتت محاولة فاطمية عن طريق إرسال عدد من الدّعاة إلى

---

(29) المقدسي : *نفس المصدر*، ص 225.

(30) انظر مثلا حسين مونس في : "Le malékisme et l'échec des fatimides en Ifriqiya", in *études d'orientalisme, dédiées à la mémoire de E. Lévi - Provençal,* Paris, 1962, p 197 - 220.

إفـــريقـــية، لإعـــادة أهلها وحـكّـامــهــا إلى الجــادّة. فـمـا كــان من أهــل القـيـروان إلاّ أن قـتلوا أحـد هـؤلاء الدّعـاة، تم ذلك في عـهـد باديس بن المنـصـور (386-406/996-1016). وهـو دليـل واضـح عـلى أنّ الـصّـــراع المذهبي بالقيروان بادر بالدّخول في منعرج خطير ليبلغ أوجه في عهد المعـزّ بن باديس.

التجـرّؤ على قـتـل أحـد الدّعـاة الفـاطمـيين هو دليـل أيضا على مـدى تعـاظم نفوذ أتبـاع المذهب المالكي بالقـيروان. هناك مظاهر أخـرى لتعـاظم نفوذ هؤلاء الأتبـاع منها مـا يهمّ الناحيـة الفكرية. فقـد رفـع الحظر الجزئي الذي كـان مـسلّطا عـلى المذهب المالكي، وأصـبح من المـمكن تدريس فـقـهـه في الأمــاكن العــمــوميّـة. وبذلك اسـتـعـادت الدّراسـات المالكيّة نشــاطـهــا بالقـيـروان، فنبغ بهـا فقـهـاء أعـلام من أبرزهـم ابن أبـي زيـد القـيـرواني (ت 386/996) وأبو الحسن القابسـي (ت 403/1012).

كان لهؤلاء الفـقـهاء دور هام في تأطير العـامّة وفي تأجيـج حقـدها على الشّيعة. فقد أصدروا فـتاوى منعوا بها التّزاوج مع الشّيعة، وكفّروهم بل إنّهم استحلّوا دمهم.

في هذا الإطار دخل الصّراع المذهبي منعرجـا لم تعرف إفـريقيـة له مثيلا، نعني التّصفيّة الجسديّة للشّيعة.

فقد اندفعت العامّة لتقتيل الشّيعة بالبلاد بما في ذلك الأطفال والنّساء. ويبدو أنّ مدينة تونس كانت هي المبادرة إلى هذا الإجراء سنة 406/1015 وذلك بزعـامـة المـــؤدّب مـحـرز بن خلـف (ت 413/1022). ثمّ مـا لبثت أن سـارعـت القـيـروان باقـتـفـاء أثـرهـا برئـاسـة أبـي عـلـي بن خلـدون (ت 407/1016) " زعـيـم السـنّـة وشـيـخ هذه الـدّعـوة " عـلى مــا ذكــر القــاضـي عيــاض.

فقد تمّ تقتيل الشّيعة بالقيروان سنة 1016/407 في مناسبتين : الأولى خلال أوّل زيارة قام بها الأمير الشاب المعزّ للقيروان حيث قتل ثلاثة آلاف شيعي بموضع أصبح يعرف بـ " بركة الدّم "، والثانية بعد بضعة أشهر أيّام عيد الفطر، فما كان ممّن بقي من الشّيعة إلاّ الفرار إلى مساجد البادية أي أنّهم خرجوا من القيروان، فتمّت ملاحقتهم وهناك قتلوا.

على أنّ هذه المجازر يبدو أنّها كانت عفوية، إذ يظهر أنّه لم يكن للزّيريين دور فيها، والدّليل على ذلك أنّهم سارعوا بملاحقة مدبّريها، وقتلوا أبا علي بن خلدون. ومع إعلان القطيعة عن الفاطميين حوالي سنة 1048/440 [31]، أمر المعزّ بصفة علنيّة بملاحقة من بقي من الشّيعة وتقتيلهم، لذلك السّبب لم يبق لهم أثر بالقيروان، بل بالبلاد ككل لأنّه لاحقهم حتّى بنفطة التي احتموا بها.

نبذ المعزّ أيضا المذهب الحنفي جاعلا من المالكيّة مذهبا رسميّا للدّولة [32]، وبذلك تمّ الانتصار لهذا المذهب وبصفة نهائيّة على بقيّة المذاهب. على أنّ ذلك الانتصار لم يكن نتيجة لذلك القرار السياسي، بل إنّه كان - على ما يبدو - ثمرة لصراع طويل ومرير كان لعلماء القيروان دور هامّ في الخوض في غماره.

هل يمكن أن نستنتج من هذا أنّ ذلك الصّراع ارتبط بمعطيات دينيّة خالصة متعلّقة بعمق الإيمان، إيمان المالكيّة في صحّة مذهبهم، أم أنّه ارتبط بمعطيات أخرى ؟

(31) ذكر ابن عذاري أنّه كان لإعلان القطيعة " سرور عظيم " بالقيروان (*البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب*، تحقيق ج. س. كولان وليفي - بروفنسال، الدّار العربيّة للكتاب، 1983، ط. 3، ج ا، ص 277).

(32) يقدّم هذا الإجراء دليلا آخر على أنّه من الخطإ القول إنّ كلّ الأحناف تشرّقوا خلال العهد الفاطمي.

طبيعة الصّراع المذهبي بالقيروان وتفاعله مع واقعها الاقتصادي - الاجتماعي والعمراني :

طبيعة الصّراع المذهبي بالقيروان :

مثلما استنتجنا أعلاه، عرف الصّراع المذهبي بالقيروان تطوّرا، إذ أنّه مرّ بمراحل ثلاث. وكنتيجة لذلك، فقد اختلفت طبيعته من مرحلة إلى أخرى.

فهو لم يكن عنيفا في العهد الأغلبي بالدّرجة التي تريد أن تصوّره كتب طبقات المالكيّة. فمحنة القرآن التي تعرّض لها علماء المالكيّة ليس لها وجه شبه بما كانت عليه بالشّرق الإسلامي من ناحية عنفها وطول فترتها [33]. فعندما امتحن سحنون، ورفض القول بالمخلوق، لم يقع التّنكيل به، بل حكم عليه بلزوم بيته والامتناع عن الإفتاء. ولئن بالغت كتب طبقات المالكيّة في تصوير هذه المحنة، فهي تهدف من وراء ذلك إلى تمجيد علماء المالكية وتقديمهم في صورة أبطال لا يقلّون أهميّة عن إمام الحنابلة. وهي تسعى أيضا إلى تمييزهم عن الأحناف الذينساير بعضهم الأغالبة في هذه " البدعة ".

ونتيجة لقلّة عنف محنة القرآن بالقيروان، أصبحت إفريقية ملجأ لبعض العلماء المشارقة الذين فرّوا من ملاحقاتها بالشّرق، ومثال زيد بن بشر (ت 856/242) يؤيّد ذلك [34].

---

(33) دامت المحنة بالشّرق الإسلامي حوالي ثلاثين سنة. وحول عنفها واختلاف المصادر في تقييم ذلك انظر : Laoust (Henri) : *Les schismes dans l'Islam*, , Paris, 1965, p. 102, 108,111.

(34) *تراجم أغلبيّة*، ص 149 ؛ أبو العرب : *كتاب المحن* ص 458، انظر مثلا آخر (ص 215) يخصّ أبا الحسن الكوفي العجلي (ت 874/261) الذي هرب من العراق أيّام المحنة وتوجّه إلى إفريقيّة.

قدّمت تلك المصادر علماء المالكيّة في صورة ضحايا الصّراع المذهبي في العهد الأغلبي، مؤكّدة أنّ المتسبّبين فيه هم قضاة الحنفيّة لاسيما الذين " تمعزلوا " منهم، في حين أنّ المبادر الأول في امتحان سلفه من القضاة هو القاضي سحنون ذاته.

في العهد الفاطمي، ارتفعت درجة عنف الصّراع المذهبي، إذ تحدّثت المصادر المالكيّة - مع مبالغة - عن آلاف من المالكيّة الذين سجنوا آنذاك واضطهدوا وقتلوا [35]. إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّ هذا العنف ظلّ متواصلا طيلة العهد الفاطمي. فقد افتتح الفاطميون عهدهم بالتصلّب من الناحيّة المذهبيّة، ثمّ مالوا إلى التّسامح مع تذبذب ليحبّذوا التّسامح في الأخير بعد ثورة أبي زيد، فتوفّر الظّرف الملائم لظهور نوع من الوئام بين الفاطميين والمالكيّة، لهذا السبب وغيره، استبعدنا أن يكون للقطيعة بين الفاطميين والمالكيّة دور كبير في رحيل أولئك إلى مصر.

وفي العهد الزّيري، ارتفعت درجة عنف الصّراع المذهبي إلى أبعد الحدود، إذ أنّها بلغت مستوى التّصفيّة الجسديّة.

وما يمكن أن نستنتجه عموما، هو أنّ التّعصّب المذهبي كان يتزايد حدّة وخطورة مع تأخّر الزّمن، فهو قليل العنف في العهد الأغلبي، بينما ارتفع نسق ذلك العنف في العهد الفاطمي ليبلغ أوجه في العهد الزّيري. هذه الظّاهرة يمكن أن تصح أيضا بالنّسبة إلى الصّراع الدّيني أي الصّراع بين أصحاب الدّيانات المختلفة.

---

(35) انظر مثلا المالكي : نفس *المصدر* ج II، ص 345 - 346.

خلفيات الصّراع المذهبي السياسيّة والاقتصاديّة - الاجتماعيّة بالقيروان :

الخلفيّة السّياسيّة :

مثّل تأسيس القيروان سنة 670/50 حدثا حاسما في تاريخ الإسلام بالمغرب. فقد استقرّ بها الفاتحون لتركيز الدّين الجديد بتلك البلاد. على أنّ جلّ هؤلاء الفاتحين كانوا من العرب، وهذا يعني أنّ القيروان مثّلت موطن العرب المساندين للخلافة الأمويّة ثمّ للخلافة العبّاسيّة السّنّيّتين. إن صحّ هذا، يمكن أن نقول إنّ هؤلاء العرب كانوا عموما من السنّيّين [36]، تجنّدوا لمحاربة البربر الذين انتشرت بينهم مذاهب الخوارج. فعندما هاجمت ورفجومة الصّفريّة القيروان، قاومها أهل القيروان بصفتهم سنّيّين ممثّلين لشعب فاتح، بينما كانت تخامر البربر آنذاك نزعة قوميّة ترمي إلى التّخلّص من هيمنة ذلك الشعب أو على الأقلّ من عسف ولاته الّذين خرجوا عن تعاليم الإسلام. فالصّراع هنا، له صبغة سياسيّة واضحة.

ورغم انتصار القيروان على الثّورات البربريّة الخارجيّة، استمرّ حضور بعض الأنفار الخارجيّة بها، فتجنّد علماء تلك المدينة لاسيما السنّيّون منهم لمحاربتها وذلك بزعامة سحنون وبتأييد من الأمراء الأغالبة. وهذا يعني أنّ مقاومة أولئك للخوارج لا تخلو من صبغة سياسيّة.

تجنّدت تلك المدينة أيضا لمقاومة الاعتزال، هذا المذهب الذي لم يلق صدى لدى عامّة البربر. فقد مسّ ذلك المذهب الطّبقة الأرستقراطيّة وعلى رأسها الأغالبة ذاتهم. وفي هذا الاختيار موقف سياسي إذ فيه تعبير عن الاعتراف بالتّبعيّة للخلافة العبّاسيّة. قدّم الأغالبة أيضا المذهب الحنفي

---

(36) نعت الأستاذ محمّد الطّالبي القيروان بأنّها " قلعة الاتّجاه السنّي "، انظر : E. I., 2, IV, Kayrawan, p. 860.

مسايرة منهم لأسيادهم العبّاسيّين، إلاّ أنّ وزراءهم بني حميد كانوا يدافعون عن المذهب المالكي، لاسيما أنّ هذا المذهب أصبح مذهب العامّة خلال النّصف الثّاني من القرن IX/III، بذلك اكتسى الصّراع المذهبي الحنفي - المالكي بالقيروان طابعا سياسيا.

سعى الأغالبة من جهة أخرى إلى إضرام نار هذا الصّراع، حتّى تستنجد بهم أطراف هذا الصّراع، وبذلك يتسرّب الضّعف في صفوفها ويتمكّنون من السّيطرة عليها. يظهر هذا من خلال ظاهرة امتحان القضاة لبعضهم البعض، كما يظهر ذلك من خلال مثال محمّد بن سحنون الذي استنجد بالأمير حتّى يرفع القاضي الحنفي سليمان بن عمران يده عنه، ويكفّ عن طلبه ومضايقته.

في العهد الفاطمي، سعى أولو الأمر إلى نشر الدّعوة الإسماعليّة قصد تيسير حكم البلاد وبالتّالي تسهيل استخلاص مواردها الجبائيّة، خدمة لمطامحهم التّوسّعيّة الكبرى بالشّرق الإسلامي. إلاّ أنّ المقاومة السنّيّة بالقيروان، والمقاومة الخارجيّة خاصّة، عطّلتا هذا المشروع. بل إنّ المهدي استنتج أنّ الإقامة بالقيروان لا تخلو من مخاطرة، فسارع بالخروج منها وبنى المهديّة حتّى " يأمن على الفاطميّات ".

أمّا في العهد الزّيري، لاسيما في عهد المعزّ بن باديس، فقد كانت للصّراع المالكي - الشّيعي خلفية سياسيّة واضحة. فعلماء القيروان الذين أطّروا العامّة لتقتيل الشّيعة، سعوا إلى دفع الزّيريّين إلى التحرّر من التّبعيّة للفاطميّين، وبالتّالي تمكين المذهب المالكي من الشّرعيّة السياسيّة. أمّا المعزّ الذي سايرهم في ذلك سرّا ثمّ علنا، فقد ركب سفينة المذهب المالكي لبلوغ طموحاته السياسيّة الدّفينة المتمثّلة في الاستقلال عن الفاطميّين.

هل يمكن الاقتصار على الخلفية السياسة لتفسير الصّراع المذهبي بالقيروان ؟

خلفيّة الصّراع المذهبي الاقتصاديّة ـ الاجتماعيّة بالقيروان :

رغم أهميّة عدد العرب بالقيروان منذ تأسيسها، فقد تميّزت هذه المدينة بتنوّع العناصر البشريّة المقيمة بها.

عناصر فارسيّة وأخرى بربريّة وسودانيّة وصقلبيّة، هذا دون ذكر للذميّين. تعايشت هذه العناصر طبقا لتنظيم اجتماعي معين احتل فيه العرب قمّة هرم المجتمع، بينما احتل البربر أسفله.

ساد بين الأرستقراطيّة العربيّة الفكر السنّي المحافظ المؤيّد للخلافة بالشّرق، والمؤيّد أيضا لمبدإ تمييز العنصر العربي على العنصر البربري. وفي هذا الإطار تتنزّل الأحاديث المنسوبة إلى الرّسول التي تهجّن البربر، وتتبلور الأراجيف التي تتّهم كل البربر بالانتماء إلى المذهب الخارجي. لقد انبهر البربر فعلا بالفكر الخارجي المنادي بالعدل والمساواة بين الأجناس، إلاّ أنّه ليس من المؤكّد أنّ كلّ البربر بالقيروان انساقوا وراء هذا التيّار. فالبربر هناك كانوا في جلّهم موالي وعبيدا، لذلك من الطّبيعي أن يقلّدوا أسيادهم العرب في توجّههم السنّي. وحتّى يعبّر البربري هناك عن تنكّره للمذهب الخارجي، قدم المذهب الأكثر عداوة للخوارج، نعني المذهب المالكي، بل إنّه تنكّر أحيانا حتّى لنسبه البربري، ومثال البهلول بن راشد (ت 799/183) في هذا الشّأن معروف. فقد تنكّر هذا العالم الزّاهد القيرواني لأصله البربري وأبدى أحيانا شيئا من التكلّف في تمسّكه بمذهب السنّة [37].

لهذا السّبب وغيره، سيطر الفكر السنّي بالقيروان بصفة مبكّرة، ولهذا السّبب أيضا يصعب الحديث عن صراع سنّي ـ خارجي ذي صبغة اجتماعيّة داخل القيروان.

---

(37) أبو العرب : *طبقات*، ص 128، 134 .

بالنّسبة إلى الاعتزال، تتغيّر المعطيات جزئيا. فقد رأينا أنّ هذا المذهب لم يمسّ البربر، وأنّه اقتصر عموما على بعض الأوساط الارستقراطيّة سواء كانت عربيّة أو فارسيّة. رأينا أيضا أنّ البعض من الأحناف سايروا الأغالبة في بعض المبادئ المعتزليّة.

على أنّ عددا من هؤلاء الأحناف كان ينتمي إلى العنصر الفارسي، وهو أمر لا يستغرب بما أنّ صاحب المذهب الحنفي، وهو أبو حنيفة، فارسي الأصل، وبما أنّ ناشره بالقيروان، وهو أسد بن الفرات، له نفس الأصل.

تركّز من جهة أخرى، مورد عيش عدد من هؤلاء الأحناف على التّجارة الكبرى.

وعند المقارنة، نستنتج أنّ هؤلاء لا يتّفقون مع المالكيّة في هذين الجانبين. فإمام المذهب المالكي، مالك بن أنس، عربي الأصل، وناشر ذلك المذهب بإفريقيّة، وهو سحنون، ينتمي إلى نفس الأصل. لذلك رجّحنا التفاف عدد هامّ من عرب القيروان حول زعماء هذا المذهب.

كان المالكيّة من جهة أخرى يتورّعون من المكاسب المتأتّية من التجارة الكبرى، لأسباب منها كراهة مالك المتاجرة مع دار الحرب. وقد أيّده في ذلك سحنون. كره هذا الأخير أيضا المتاجرة مع بلاد السّودان [38]، هذا إلى جانب ما في التّجارة الكبرى من إمكانيات لتعاطي الرّبا. فقد أصرّ المالكيّة على منع الرّبا، بينما عمد الأحناف إلى ما أطلق عليه الحيل الشّرعيّة. وقد جسّم هذه الحيل بالقيروان عبد اللّه بن سعيد بن الأشج الحنفي (ت 899/286).

---

(38) ابن أبي زيد : *كتاب الجامع*، تحقيق عبد المجيد التّركي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1990، ط. 2، ص 282 - 283 ؛ *تراجم أغلبيّة*، ص 126.

تستوجب التّجارة الكبرى أيضا التّعامل مع الصّيارفة، وقد عرّفنا المالكي بالتّضييقات التي سلّطها القاضي عبد الله بن طالب على الصيارفة [39].

كلّ هذه المسائل التي تهمّ الجانب الاقتصادي - الاجتماعي كانت لها مساهمة في تذكية الخلافات المذهبيّة بين الحنفيّة والمالكيّة.

استنتجنا من جهة أخرى أنّ القاعدة الاجتماعيّة لدى المالكيّة خلال النّصف الثّاني من القرن IX/III تميّزت بالتّنوّع والاتّساع. فقد اتّبع المذهب المالكي بالقيروان عدد هام من العرب وكذلك من البربر. وهذا يعني أنّه وجد أثرياء ومتواضعون اجتماعيّا في إطار أتباع ذلك المذهب.

تركّزت ثروة المجموعة الأولى على الممتلكات الفلاحيّة الشّاسعة وتربية المواشي الكثيرة [40]، بينما كان مورد عيش المجموعة الثّانيّة يعتمد على الصّناعات الصّغرى بالأساس والتّجارة الصّغرى أيضا [41].

مثّلت، من جهة أخرى، خطتا القضاء وإمامة الصّلاة أحد موارد العيش بالنّسبة إلى البعض من المالكيّة والحنفيّة أيضا، فكان التّنافس بين الطّرفين على ولايتهما. ويقدّم آبن سحنون الذي رغب في ولاية قضاء القيروان بعد أبيه أحسن مثال. على أنّ ولاية القضاء هي سبيل أيضًا للزّعامة ولتوسيع النّفوذ.

---

(39) المالكي : *نفس المصدر*، ج ا، ص 506 - 507.

(40) كمثال عن ذلك، يمكن أن نذكر عبد الله بن طالب.

(41) ضبطنا أربع عشرة حالة من المالكيّة عاشوا في القيروان خلال العهد الأغلبي وذلك انطلاقا من كتب طبقات المالكية، وهم يتوزّعون كما يلي : اثنان تجّار صغار، اثنان في البناء وتسعة حرفيّون.

استغل ابن سحنون كذلك الحظوة التي كان يتمتّع بها لدى " أحد رجال الأمير "، قصد تمكين عبد الله بن طالب من ولاية صلاة جامع عقبة على حساب إمام حنفي كان عيّنه القاضي سليمان بن عمران.

كلّ هذا يعني أنّه من الصّعب فهم الصّراع المذهبي المالكي - الحنفي دون ربطه بالخلفيّة الاقتصاديّة - الاجتماعيّة. وبذلك يمكن الشكّ في تلك الصّورة النّاصعة التي قدم عليها عبد العزيز المجدوب علماء المالكيّة. فهم - دون غيرهم - أبطال ثبتوا لمقاومة " كلّ الأفكار الضالّة الهدّامة "، وذلك " بفضل إيمانهم الصّادق ". على أنّهم في نظره " لم يقاوموا الأحناف لكونهم أحنافا، بل لكونهم عراقيّين قدموا إفريقيّة لا لغاية العلم وخدمة الدّين وتركيز قواعده، إنّما جاؤوها - بدافع الطّمع - لخدمة أغراض رجال الحكم من الأغالبة، فنقلوا معهم الاعتزال وأخذوا النّاس بالقول بخلق القرآن وجاراهم في ذلك السّاسة والخاصّة "[42]. فالأحناف - في نظره دائما - أجانب عن البلاد، استبدّ بهم الطّمع، في حين أنّ المالكيّة، أبناؤها، ملائكة طاهرون. وما أبعدنا هنا عن الواقع.

فقد كانت للمالكيّة مصالح دنيويّة دافعوا عنها، ولبلوغها تعاونوا مع الأغالبة، فمكّنهم هؤلاء من مناصب هامّة مثل القضاء والإفتاء وإمامة الصّلاة، وإدارة شؤون الأحباس أيضا[43]. وكدليل على تعاونهم مع الأغالبة، حرّض المالكيّة العامّة على رفع راية الجهاد ضدّ أبي عبد الله الصّنعاني.

---

(42) المجدوب (عبد العزيز) : *الصّراع المذهبي بإفريقيّة*، تونس، 1975، ص 236، 242، والأدهى من هذا أنّ مؤلّفي كتب طبقات المالكيّة لم يبلغوا هذا الحدّ عند تعريضهم بالأحناف، ربّما إذا استثنينا ما يتعلّق بنعتهم لهؤلاء بـ " العراقيين ".

(43) حول علاقة المالكيّة بالأحباس، انظر مقالنا " الاحباس بإفريقيّة وعلماء المالكية إلى منتصف القرن XII/VI "، *الكرّاسات التّونسيّة* عدد 174، الثلاثية الثالثة لسنة 1996.

كلّ هذا يعني أنّ المالكيّة كانوا خلال النّصف الثّاني من القرن IX/III في وضع اجتماعي حسن.

ومع قيام الدّولة الفاطميّة، انهار هذا الوضع. فقد فقد المالكيّة مناصبهم الدّينيّة، بما أنّهم رفضوا أن " يتشرّقوا "، وحرموا من الإشراف على الأحباس، بما أنّ الفاطميّين استولوا على نسبة لا يستهان بها منها، وتراجع إشعاعهم العلمي بما أنّ أولئك منعوا من الإفتاء بفقه مالك، فكانت النّتيجة أن افتقر جلّ علماء المالكيّة [44].

وعلى أنقاض المجتمع الأغلبي قامت أرستقراطيّة متكوّنة من المتشيّعين لتتربّع على قمّة هرم المجتمع.

وفي هذا الإطار اشتدّت مقاومة المالكيّة للفاطميّين، فالتحموا بصفة فعليّة بالعامّة، وحرّضوها عليهم. ساند تجّار القيروان هذه المعارضة لأنّهم يشكون أيضا من ثقل الضّرائب، كما ساندها عدد من الأحناف، وقد برز هذا بصفة واضحة أيّام ثورة أبي يزيد.

ولتبرير هذه المقاومة دينيّا، أصدر فقهاء المالكيّة فتاوى في تكفير الفاطميّين وتكفير من سايرهم في دعوتهم.

ساهمت هذه الفتاوى في تأجيج حقد العامّة على الشّيعة، فعمدت إلى تقتيلهم في العهد الزّيري. على أنّ هذه المجازر لم تخل من نزعة اجتماعيّة واضحة. فقد ذكر ابن عذاري أنّ العامّة بالقيروان نهبت آنذاك " دور الشّيعة وأموالهم " [45]. استولت العامّة أيضا على مخازن محاصيل

---

(44) كأمثلة عن ذلك، انظر الخشني : *نفس المصدر*، ص 168 - 169, 172, 232، *تراجم اغلبيّة*، ص 377، 379، ابن ناجي : *نفس المصدر*، ج III، ص 8 ـ 9.

(45) ابن عذاري : *نفس المصدر*، ج I، ص 268.

أثريائهم، ظهر ذلك بصفة واضحة بمدينة تونس سنة 1015/406، عندما استولت العامّة على " مطامير ابن العظيم " [46].

لم لا، وقد ظلّت الأرستقراطيّة إلى ذلك الحين شيعيّة بالأساس ؟ لم لا أيضا وقد عرفت إفريقيّة منذ سنة 395 / 5 - 1004 أزمة اقتصاديّة - اجتماعيّة حادّة أثّرت على فلاحتها وحتّى على توازنها الدّيموغرافي ؟ [47].

وإذا علمنا أنّ للصّراع المذهبي بالقيروان خلفيّة اقتصاديّة - اجتماعيّة، نتساءل هل كان لذلك الصّراع تأثير على الجانب العمراني بها، أي على توزيع الأحياء السّكنيّة بها، ثمّ هل شمل ذلك التّأثير مدينة الأموات نعني المقابر؟

تأثير الصّراع المذهبي على الجانب العمراني بالقيروان :

تأثير الصّراع المذهبي على توزيع الأحياء السّكنيّة بالقيروان :

حول هذا الجانب، تتميّز الأخبار بالتّضارب والضّبابيّة.

فبالنّسبة إلى الصّراع المذهبي الحنفي - المالكي، ذكر الخشني، وهو مالكي، أنّه أدرك يحيى بن محمّد بن قادم الحنفي وقد تقدّم به العمر،

---

(46) *مناقب محرز بن خلف* لأبي الطّاهر الفارسي، تحقيق هادي روجي إدريس، باريس 1959، ص 124.

(47) فنتيجة لهذه الأزمة " خلت المساجد بمدينة القيروان وتعطّلت الأفران والحمّامات " (ابن عذاري : *نفس المصدر*، ج ا، ص 257). وحول خطورة آثار هذه الأزمة على الهياكل الاقتصادية - الاجتماعيّة بإفريقيّة انظر : Talbi (M) : Droit et économie en Ifriqiya au IIIe/IXe siècle..., in *Etudes d'histoire ifriqiyenne et de civilisation musulmane médiévale*, Tunis, 1982, p. 204 - 211.

وأنّه كان يتردّد عليه في " مسجده المعروف بمسجد ابن قادم "، وأنّه كان له " جارا ملاصقا " [48]. فهذا الخبر يفيد أنّ الحنفي يسكن مجاورا للمالكي. إلاّ أنّ الخبر الذي أورده القاضي عياض، في إطار حديثه عن تخفّي يحيى بن عمر من القاضي الحنفي محمّد بن عبدون (ت 909/297)، يفيد إمكانيّة تجمّع الحنفيّة في حيّ خاصّ بهم : " فمرّ على دور بعض أهل العراق وبها مشعل فخاف أن يروه " [49].

أمّا بالنّسبة إلى الصّراع المذهبي المالكي - الشّيعي، فليس من الغريب أنّ الشّيعة كانوا متركّزين في مرحلة أولى بالمهديّة، ثمّ استقرّ عدد منهم بصبرة المنصوريّة وبالقيروان حيث أقام ممثّلو الزّيريّين قبل أن يلتحق بها المعز بن باديس. فهل أقام هؤلاء الشّيعة في أحياء خاصّة بهم بالقيروان ؟

اعترضنا خبر قد يفيد ذلك. فقد ذكر ابن عذاري في إطار حديثه عن مجزرة سنة 1016/407 ما يلي : " وكان بمدينة القيروان قوم بحومة تعرف بدرب المعلى يستترون بمذهب الشّيعة " [50].

هل يمكن الاقتصار على هذه المعطيات للحديث عن توزيع للأحياء السّكنيّة بالقيروان حسب الانتماء المذهبي ؟ [51].

نستبعد ذلك، ولا ندري هل أنّ المعطيات الخاصّة بتوزيع القبور في مدينة الأموات، ستساعدنا على حلّ هذا الإشكال.

---

(48) الخشني : *نفس المصدر*، ص 197.

(49) *تراجم اغلبيّة*، ص 268.

(50) ابن عذاري : *نفس المصدر*، ج ا، ص 268.

(51) عند تأسيس القيروان، قسّمت الأحياء السّكنيّة بها اعتمادا على مبدإ الانتماء القبلي.

تأثير الصّراع المذهبي على مدينة الأموات :

ذكر ابن ناجي أنّ محمّد بن عبدون " دفن بباب سلم [52] جوار القاضي سليمان بن عمران "، وكلاهما حنفيّان [53]. كما ذكر في مكان آخر أنّ جبلة بن حمود (ت 911/299) " دفن بباب سلم متّصلا بقبر البهلول بن راشد من الشّرق "، وكلاهما مالكيّان [54]. وهو أمر يفيد أنّه لا توجد مقابر خاصّة بكلّ مذهب، بما أنّ أصحاب المذهبين دفنوا في نفس المقبرة، بل إنّ أبا محرز القاضي المعتزلي (ت 829/214) دفن هنالك [55].

وبالمقابل، من الممكن أنّه وجد نوع من التّقسيم للمقبرة إلى فضاءات تأخذ بعين الاعتبار الانتماء المذهبي. يؤيّد هذا أنّ حماس بن مروان (ت 916/304) دفن بباب نافع [56] " قرب قبر سحنون بن سعيد من الجوف خارج حوطته " [57]. دفن قرب قبر سحنون أيضا ابنه محمّد " قبلة

(52) يعني مقبرة باب سلم وربّما أسلم، توجد شمال غرب القيروان، وهي أقدم مقبرة بتلك المدينة، كانت تسمّى أيضا مقبرة قريش، وقد سمّيت في وقت لاحق مقبرة الجناح الأخضر.

(53) ابن ناجي : *نفس المصدر*، ج II، ص 188 ؛ يؤيّد هذا التّجاور ما لاحظه ب. روا وب. بو انسو عند نشرهما لشواهد القبور بالقيروان، في *Inscriptions arabes de Kairouan*, Paris, 1950, Vol. II, fasc. I, p. 133 , 173 على أنّنا سنعتمد على هذا المرجع عند دراستنا لشواهد القبور.

(54) ابن ناجي : *نفس المصدر*، ج II، ص 119.

(55) ابن ناجي : *نفس المصدر*، ج II، ص 25. دفن في تلك المقبرة أيضا عبد الله بن الأشج وحبيب بن نصر صاحب مظالم سحنون، وسعيد بن الحداد (ابن ناجي : *نفس المصدر*، ج II، ص 215,156,132).

(56) يعني مقبرة باب نافع، وهي توجد شرقي القيروان.

(57) ابن ناجي : *نفس المصدر*، ج II، ص 226.

أبيه، بينه وبين أبيه خطوات " [58]. وهذا يعني - على ما يظهر - أنّ قبر سحنون مثل نواة مركزيّة لفضاء خاص بالمالكيّة، وهو أمر لاحظه س. أوري عند حديثه عن مقبرة باب الحرب ببغداد. فقد دفن عدد من الحنابلة في ظلّ قبر أحمد بن حنبل، كما دفن عدد من الأحناف في ظلّ قبر أبي حنيفة [59].

إلاّ أنّ وجود قبر سليمان بن عمران بالقرب من قبر أبي بكر عتيق السوسي المالكي (ت 1038/430) [60] يدفعنا إلى تعديل هذا الاستنتاج على الأقل جزئيا [61].

من جهة أخرى لم تعرفنا شواهد القبور بصفة مباشرة بنوعيّة المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه الدّفين، نعني هل أنّه مالكي أو حنفي. فالشّاهد يؤكّد - على الأقلّ من خلال القراءة الأولى - أنّ الدّفين يؤمن باللّه وبرسوله أي أنّه مسلم. هل هذا يعني أنّه يقع التّعريف بالانتماء المذهبي لدى الدّفين عن طريق الفضاء الذي يوارى فيه ؟ تصعب الإجابة عن ذلك.

---

(58) ابن ناجي : *نفس المصدر*، ج II، ص 88.

(59) E. I. 2 VI Makbara (S. Ory) p. 121.

(60) ابن ناجي : *نفس المصدر*، ج II، ص 104.

(61) يمكن تعديل هذا الاستنتاج من جانب آخر. فقد لاحظنا أنّ عامل القرابة الدّمويّة قد لعب دورا لا يستهان به في توزيع فضاء المقبرة وكذلك في تحديد المقبرة التي يقع الاختيار عليها عند الدّفن. فقد دفن محمّد بن محمّد بن سحنون (ت 307 أو 919/308 أو 920) بجوار أبيه (ابن ناجي : *نفس المصدر*، ج II، ص 240).دفن أيضا أبو محمّد عبدون بن أبي محمّد بن التبّان (ت 1010/401) " بالرمادية مع أبيه " (ابن ناجي : *نفس المصدر*، ج III، ص 168). دفن كذلك أحمد بن عبد الرحمان بن عبد الله الخولاني (ت 432 أو 1040/435 أو 1044) بمقبرة باب تونس إلى جانب أبيه عبد الرحمان (ابن ناجي : *نفس المصدر*، ج III، ص 211). كما دفن محمّد بن محمّد بن يحيى بن سلاّم (ت 893/280) بالبلوية في نفس المقبرة التي دفن فيها أبوه (ابن ناجي : *نفس المصدر*، ج II، ص 98 ، 130).

ولئن لم تعرفنا شواهد القبور بصفة مباشرة بنوعيّة المذهب الفقهي لدى الدّفين، فإنّها أكّدت بالمقابل الجانب العقدي لديه.

فهي تخبرنا أنّه مات وحيي على السنّة، أي أنّه على العقيدة السنّيّة " مات وهو يشهد أن لا إله إلاّ اللّه وحده لا شريك له، وأنّ محمّدا رسول اللّه وأنّ الجنّة والنّار والبعث حقّ والسّاعة آتية لا ريب فيها وأنّ اللّه يبعث من في القبور "[62].

وبنية التّميّز عن المعتزلة الذين يقولون بالمخلوق، وقع التّنصيص في بعض شواهد القبور على أنّ " القرآن كلام اللّه وليس بمخلوق "[63]. لاحظنا ذلك في شاهدين يعودان إلى العهد الأغلبي، الأوّل مؤرّخ في سنة 899/286، والثّاني مؤرّخ في سنة 905/292 [64]. وظهور مثل تلك الشّواهد في ذلك العهد هو أمر منطقي بما أنّ الأغالبة كانوا يأخذون ببعض المبادئ المعتزليّة، وبما أنّ محنة القرآن ظهرت في عهدهم.

إلاّ أنّ بعض الشّواهد التي ترجع إلى العهد الزّيري، عادت لتؤكّد من جديد العقيدة السنّيّة الرّافضة لمسألة خلق القرآن. فأحدها يعود إلى سنة 1002/392، والآخر إلى سنة 1031/422، والثّالث إلى سنة 1033/425 [65]. هل هذا يعني أنّ القيروانيّين عادوا في العهد الزّيري للخوض في مثل هذه المسألة كما كان عليه الأمر في العهد الأغلبي ؟ لا نعتقد ذلك.

---

(62) انظر مثلا الشّاهدين رقم 50 ورقم 264.

(63) أثيرت مسألة النّظر إلى اللّه في شاهد قبر القاضي محمّد بن عبدون. فقد ورد فيه أنّ اللّه لا تدركه الأبصار (انظر الشّاهد رقم 89).

(64) الشّاهدان رقم 77 ورقم 83.

(65) الشّواهد رقم 170، ورقم 267، ورقم 291.

ألا يمكن ربط هذه الظاهرة ببداية انتشار المذهب الأشعري بإفريقيّة ؟ وربّما يكون ذلك [66]. وربّما يؤيّد هذا الافتراض أنّ عددا من شواهد القبور التي تعود إلى تلك الفترة أبدت عناية خاصّة بتحديد صفات اللّه وأسمائه كما أكّدت عظمته وتعاليه عن " الأضداد والأنداد " [67].

يمكن ربط تلك الظّاهرة أيضا بالرّغبة في التّميّز عن الشّيعة. فهؤلاء مثل الخوارج شاطروا المعتزلة في عدد من مبادئهم منها فكرة خلق القرآن.

عرّفتنا الشّواهد بعبارات أخرى تفيد تبرأ الدّفين من التّشيّع، وقد اختلفت تلك العبارات في درجة حدّتها.

فقد أكّد شاهدان يعودان إلى العهد الفاطمي أنّ صاحبيهما من المسلمين. ورد في شاهد قبر أبي بكر بن اللبّاد مثلا " أنّ صلاته ونسكه ومحياه ومماته للّه ربّ العالمين لا شريك له، وبذلك آمن وهو من المسلمين " [68]. فقد برّأ هذا الشّاهد دفينه من الفاطميّين، بما أنّه من المسلمين، بينما أولئك فهم من الكفّار. وهي طريقة للتّعريض بهم، لكن بصفة غير مباشرة، قصد الإفلات من الرّقابة.

وبطريقة مشابهة، رمت شواهد أخرى تعود إلى العهد الفاطمي - الزّيري، الشّيعة بالشّرك. فقد ورد مثلا في شاهد قبر أبي عبد اللّه

(66) حول دخول الأشعريّة إلى إفريقيّة وعلاقة علماء المالكيّة بها، انظر مقالنا : " تطوّر موقف علماء المالكيّة بإفريقيّة من الخوض في المسائل الكلاميّة وتبنيهم للعقيدة الأشعريّة "، مجلّة معهد الآداب العربيّة *(I.B.L.A.)* عدد 170، السداسي الثاني 1992.

(67) مثلا الشّواهد رقم 217 بتاريخ 1022/413، ورقم 232 بتاريخ 1025/416، ورقم 257 بتاريخ 1029/420.

(68) الشّاهدان رقم 111 ورقم 131.

محمّد بن احميد بن ثابت الفقيه (ت 988/378 أو 1007/398) أنّ الدّفين يشهد " أن لا إله إلاّ اللّه وأنّ محمّدا عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدّين كلّه ولو كره المشركون "[69].

ومع اقتراب موعد إعلان القطيعة عن الفاطميّين، ازدادت عبارات التّعريض بالفاطميّين حدّة، وقد كان ذلك بصفة مباشرة.

فقد ورد في شاهدين لعربيّين، أحدهما من تميم والآخر من كلب، مؤرّخين في سنة 1043/434، أنّ الأوّل مات " وهو مصرّ على بغض أعداء اللّه بني عبيد ولعنتهم، على ذلك حيي وعليه توفي وعليه يبعث إن شاء اللّه "؛ بينما ورد في شاهد الثّاني " أنّه مات على محبّة اللّه ومحبّة رسوله وأصحابه الأطهار وبغض بني عبيد الكفّار "[70].

ومن خلال النصّ الأخير، تطالعنا مسألة التّفضيل. ورد هذا بصفة أوضح في شاهد قبر ....حمد بن علي بن سوار الدّموي. فبعد الرّسول يأتي في الأفضليّة لدى السّنّيّين " أبو بكر الصّدّيق ثمّ عمر ثمّ عثمان ثمّ علي "[71].

---

(69) شاهد رقم 160، انظر كذلك الشّاهد رقم 145. على أنّ جلّ نصوص هذه الشّواهد مستوحاة من القرآن الكريم.

(70) شاهدان رقم 395 ورقم 397. وجد الشّاهد الثّاني في مقبرة باب تونس، بينما وجدت جلّ الشّواهد التي اعتمدنا عليها في هذا المقال في مقبرة باب سلم. مكّننا م. موراني من جهة أخرى من مثال آخر لا يقلّ طرافة يخص ظاهرة لعن بني عبيد، وقد اعترضه على مستوى مقابلات بين روايات نسخة مخطوطة بن متب *المدوّنة* (انظر مقاله " مصادر جديدة حول رواية الكتب المدوّنة " في *محاضرات ملتقى الإمام سحنون*، نظّم هذا الملتقى مركز الدّراسات الإسلاميّة بالقيروان في ديسمبر 1991، تونس، المؤسسة العربيّة للتّوزيع، 1993، ط. 1، ص 137 ـ 138، 141.

(71) شاهد رقم 182، تاريخه غير واضح. وفي بعض المجالس، جادل سعيد بن الحدّاد أبا عبد اللّه الصّنعاني وأخاه في مسألة التّفضيل (المالكي : *نفس المصدر*، ج II، ص 79-85 ، 87-88).

أمّا الشّيعة، فإنّهم يلحقون بالتّصلية على الرّسول عبارة " وعلى أهله الطّيّبين " أو " وعلى أهل بيته الطّيّبين الأخيار "[72]، دون ذكر لأصحاب الرّسول، وهو ما يقابل العقيدة الشّيعيّة في مسألة التّفضيل.

لكن المشكل أنّ بعض الشّواهد التي تحمل ذلك النّوع من التّصلية، تؤكّد من جانب آخر أنّ المتوفّى مات " على الإسلام والسنّة " أو " على الإسلام والسنّة والجماعة "[73]، بل إنّ شاهد قبر القاضي المالكي عبد الله بن هاشم (ت 974/363) يحمل ذلك النّوع من التّصلية[74].

هل هذا يعني أنّ بعضهم تحوّل إلى المذهب الشّيعي ؟ الأولى أن نقول إنّهم احتفظوا بمذهبهم السنّي، لكنّهم قبلوا التّعامل مع الفاطميّين، وهو ما يقابل جزئيا فترة الوئام بين الفاطميّين والمالكيّة التي أشرنا إليها أعلاه والتي أتت بعد ثورة أبي زيد.

وانطلاقا من هذا، نستنتج أنّ مدينة الأموات كانت تواكب التّطوّر المذهبي بمدينة الأحياء، سواء اتّسم ذلك التّطوّر بالصّراع العنيف أو بالتّسامح.

---

(72) انظر الشاهد رقم 88 مؤرّخ في سنة 296 أو 908/297 أو 909، وربّما أيضا الشّاهدين رقم 372 مؤرّخ في سنة 1041/433، ورقم 446 مؤرّخ في سنة 1046/437. على أنّ عددا كبيرا من الشّواهد تلحق بالتّصليّة عبارة " آله " دون " صحبه ". وكلّها تقريبا تعود إلى العهد الزيري. ولا ندري هل يمثّل هذا حلاّ وسطا انتهى السّنّيون بالقبول به. انظر مثلا الشّواهد رقم 310 - 319 , 324 - 329،أمّا في شاهد قبر عبد الخالق بن شبلون الفقيه المالكي (ت 1000/390)،فقد ورد ما يلي : " وصلّى الله على النّبيّ... وعلى أهله وصحابته الطّيّبين " (شاهد رقم 169).

(73) الشّواهد رقم137 مؤرّخ في سنة 950/338، ورقم 275 مؤرّخ في سنة 1032/423.

(74) شاهد رقم 151.

إلاّ أنّ هذه المواكبة لم تشمل أحيانا كلّ جوانب ذلك التّطوّر، بما أنّها لم تحدّثنا مثلا عن الصّراع المذهبي الحنفي - المالكي، أو الصّراع المذهبي الشّافعي - المالكي.

ألا يقدّم هذا دليلا على أنّ الصّراع السنّي - السنّي لم يكن حادّا بالطّريقة التي صوّرته كتب طبقات علماء المالكية ؟ ربّما يكون ذلك.

وبالمقابل ركّزت الشّواهد على الجانب العقدي في الصّراع المذهبيّ. فقد أكّدت أهميّة مقاومة السنّيّين لبعض العقائد التي حاول أصحاب المذاهب " المبتدعة " ترويجها، أو قل مقاومة تلك المذاهب ككلّ، نعني الاعتزال والتّشيّع، وقد أخذت تلك المقاومة أبعادا خطيرة في العهد الزّيري، بلغت حدّ التّصفيّة الجسديّة. وقد وصلنا صدى ذلك في أحد الشّواهد.

فقد توفي طيّب بن علي " مقتولا " سنة 1016/407 " قتلته المجوس " أي الشّيعة على ما يبدو، وذلك في إطار ردّ فعل عامل القيروان ضدّ السنّيّين الذين قتلوا الشّيعة. كما قتل آنذاك " أبو علي حسن بن خلدون البلوي الشّهيد " [75].

على أنّ جلّ هذه الشّواهد موجودة بمقبرة الجناح الأخضر. وهذا يعني أنّ هذه المقبرة حوت رفاة لأموات من المالكيّة والحنفيّة وربّما من الشّيعة إن صحّ أنّ مقبرة الرّماديّة هي امتداد للجناح الأخضر [76]. هذا التّجاور في مدينة الأموات بين أصحاب المذاهب المختلفة والمتباعدة أحيانا، هل قابله تجاور بينهم على مستوى الأحياء السّكنيّة بمدينة الأحياء ؟ نفترض ذلك.

---

(75) الشّواهد رقم 201 ورقم 203، ورقم 204.

(76) الشّاهدان رقم 372 ورقم 446 المذكوران أعلاه، واللّذان يخصّان شيعيّين على ما يبدو، يوجدان في الرّماديّة، وقد ذكر بوانسو أنّ هذه المقبرة هي امتداد للجناح الأخضر، انظر: *Inscriptions arabes... op. cit.* p. 116, note n° 1. وقد أيّده في ذلك هادي روجي إدريس، انظر : *La Bèrbérie orientale sous les zirides (Xe - XIIe siècles)*, Paris, 1962, T II, p. 414.

خاتمة

انطلاقا من كل هذه المعطيات، نستنتج أنّ الصّراع المذهبي بالقيروان عرف حركيّة وتطوّرا. تعود هذه الظّاهرة إلى أسباب منها أنّ عدّة أطراف شاركت في بلورته، وذلك طبقا لتسلسل تاريخي محدّد. لذلك، ولأسباب منهجيّة أيضا، قسمنا تاريخ ذلك الصّراع إلى مراحل ثلاث وهي :

- مرحلة الصّراع بين السنّيّين وأصحاب المذاهب " المبتدعة " من خوارج ومعتزلة، وهي تقف عند منتصف القرن IX/III.

- مرحلة الصّراع السنّي - السنّي لاسيما الصّراع المالكي - الحنفي، وهي تقف مع قيام الدولة الفاطميّة.

- مرحلة الصّراع السنّي - الشّيعي إلى حدّ إعلان القطيعة عن الفاطميّين.

على أنّ هذا التّحديد لا يمنع أحيانا تداخلا في نوعيّة الصّراع بين مختلف هذه المراحل.

هو صراع متطوّر من حيث طبيعته ومتنوّع من حيث أشكاله. فقدْ تراوحت أشكاله بين المناظرات العلميّة والتّآليف للرّدّ على المخالفين والهجاء عن طريق الشّعر والتّفاخر بالرّجال ومنع المخالفين من حضور دروس بعض العلماء والشّتم والسّخرية والتّكفير والتّعنيف.

على أنّ درجة حدّة هذا الصّراع تزداد ارتفاعا كلّما تأخّر الزّمن. فالتّعصّب المذهبي في العهد الأغلبي رافقه نوع من العنف إلاّ أنّ ذلك كان بصفة محدودة، بينما ارتفع نسق ذلك العنف في العهد الفاطمي ليبلغ

أوجه في العهد الزّيري بما أنّه بلغ درجة التّصفيّة الجسديّة. ولا يمكن لنا فهم هذه الظّاهرة دون ربطها بالأوضاع الاقتصاديّة - الاجتماعيّة التي مرّت بها إفريقيّة بل العالم الإسلامي ككل.

فبعد فترة الازدهار التي مرّ بها العالم الإسلامي والتي قابلها اعتدال في درجة التعصّب المذهبي، دخل العالم الإسلامي في فترة تراجع رافقه ارتفاع شديد في نسق التّعصّب المذهبي. وقد عرفت إفريقيّة وبالتّالي القيروان نفس التّطوّر. فبعد فترة الازدهار، ظهرت بها أزمة اقتصاديّة - اجتماعيّة منذ 395 / 5 - 1004، رافقتها مجاعات وأوبئة متتالية، وبالتّالي ارتفاع في نسبة الوفيات. وكان من أهم نتائج ذلك التحوّل الهيكلي ارتفاع في نسق التعصّب المذهبي عبّرت عنه العامّة بتلك المجازر التي أقامتها ضدّ الشّيعة.

عرف الصّراع المذهبي تطوّرا من جانب آخر. فهو لم يكن متواصلا على امتداد كلّ الفترة التي نحن بصدد دراستها. فقد عرفت القيروان حقبات ظهر خلالها تسامح بين المذاهب. همت هذه الظّاهرة حتى العهد الفاطمي، لاسيما بعد ثورة أبي يزيد.

عرف الصّراع المذهبي أيضا تطوّرا نتيجة لارتباطه بمعطيات مختلفة ومتغيّرة، فتلوّن ذلك الصّراع بتلوّن تلك المعطيات.

فقد كان للشّرق الإسلامي تأثير على الصّراع المذهبي بالقيروان. شمل ذلك التّأثير أحيانا حتّى نوعيّة المواضيع التي تعقد حولها المناظرات بين العلماء. إلاّ أنّ هذا التّأثير تراجع منذ النّصف الثاني من القرن IX/III ليبهت مع قيام الدولة الفاطميّة.

تحكّمت في ذلك الصّراع أيضا معطيات داخليّة خاصّة بإفريقيّة.

فبحكم كون القيروان عاصمة لها، كان للمعطى السياسي دور لا يستهان به في تذكية ذلك الصّراع. بيّنّا ذلك بصفة واضحة بالنّسبة إلى

العهد الأغلبي حيث سعى الحكّام إلى إضرام نار الصّراع المالكي - الحنفي قصد تدعيم نفوذهم. كما بينّا ذلك بالنّسبة إلى العهد الزّيري حيث ركب المعز بن باديس سفينة المذهب المالكي لبلوغ طموحاته السياسية الدّفينة المتمثّلة في الاستقلال عن الفاطميين. على أنّ هذا المعطى لم يكن الوحيد الذي أثّر في الصّراع المذهبي.

فقد خضع ذلك الصّراع أيضا لمعطيات اقتصاديّة - اجتماعية. فبعد أن كان المالكيّة في وضع اجتماعي حسن في العد الأغلبي، لاسيما خلال النّصف الثاني من القرن IX/III، فقدوا امتيازاتهم الاجتماعية في العهد الفاطمي، فتجنّدوا بقوّة لمقاومة الفاطميين. وعندما قتلت العامّة الشّيعة، نهبت أموالهم وهو تعبير واضح عن أهميّة العامل الاجتماعي في ذلك الصّراع، وهو تعبير أيضا عن خطورة آثار الأزمة الاقتصاديّة التي عرفتها إفريقيّة منذ سنة 395 / 5 - 1004.

كل هذا يسمح لنا بمناقشة ع. المجدوب الذي رأى في المعطى السياسي تفسيرا أساسيا وربّما وحيدا للصّراع المذهبي، كما يمكننا من ردّ سعيه إلى تفسير دور علماء المالكيّة في هذا الصّراع بعامل ديني لا غير [77].

وبالنّسبة إلى تأثير ذلك الصّراع على الحياة العمرانيّة، استبعدنا أهميّته في توزيع الأحياء السّكنيّة بالقيروان، ورغم تضارب الأخبار في هذا الشّأن. ساعدتنا على الخروج بهذا الافتراض الأخبار التي وفّرتها لنا شواهد القبور. ففي مقبرة واحدة، وهي الجناح الأخضر دفن المالكيّ والحنفي والمعتزلي وربّما الشّيعي أيضا.

---

(77) المجدوب (ع.) : نفس *المرجع*، ص 241، 243.

على أنّ الأخبار التي مكّنتنا منها تلك الشّواهد جعلتنا نستنتج أنّ مدينة الأموات كانت تواكب مدينة الأحياء في صراعها المذهبي. إلاّ أنّ هذه المواكبة لم تكن أحيانا كاملة. فالشّواهد لا تعرّفنا بصفة مباشرة بالانتماء المذهبي لدى الدّفين، هل أنّه مالكي أو حنفي مثلا، هي تؤكّد بالمقابل وأساسا انتماءه العقائدي : الانتماء إلى العقيدة السنّيّة المناهضة للاعتزال والتّشيّع، والمؤيّدة في مرحلة لاحقة للمذهب الأشعري. وفي هذه النّقطة تختلف الشّواهد عن كتب طبقات المالكيّة. فهذه المصادر تؤكّد الصّراع المذهبي بوجهية الفقهي والعقائدي؛ عرّفتنا مثلا كيف تضايق المالكيّة من مسألتي المسكر والرّبا اللّتين يقول بهما الحنفيّة، دون أن يكون هذا الجانب عاملا أساسيّا في تذكية الصّراع بين الطّرفين [78].

ومهما يكن من أمر، ففي خضمّ هذا الصّراع الممتدّ على حوالي أربعة قرون، نشأت شخصيّة إفريقية الإسلاميّة، وانتهت بتبنّي المذهب المالكي من الناحيّة الفقهيّة، ثمّ - وإلى جانبه - المذهب الأشعري من الناحيّة العقائديّة.

كما وفّر هذا الصّراع المتنوّع الواجهات فرصة سانحة لتنشيط الحركة العلميّة بالقيروان، فلولاه ما كانت المناظرات العلميّة التي عقدت بها تبلغ أحيانا تلك الدّرجة من النّضج، وما كانت التّآليف بها تبلغ تلك النّسبة من الكثافة. إلاّ أنّ الصّبغة الدّينيّة سيطرت على ذلك النّشاط العلمي.

---

(78) في نظر مجدوب (ع.) كان رفض المالكيّة القول بتحليل النّبيذ، من بين " الأسباب الأصليّة الأساسيّة " التي جعلتهم ينالون " التّعذيب والتّشريد والقتل " (*نفس المرجع*. ص 66).

من تجليـات الخطــاب

تأليف : حمّـادي صمّـود
3 أجـزاء، دار قرطاج للنّشـر والتّوزيع،
تونس 1999

تحت هذا العنوان العام جمع حمّادي صمّود عددا من البحوث بعضها منشـور في دوريات مـختلفة وبعضـها لم ينشـر ووزّعـها حسـب ثلاثة محاور وسمّاها على التّوالي بـ :

- من تجليّات الخطاب البلاغي،
- من تجليات الخطاب الأدبي : قضايا نظرية،
- من تجليات الخطاب الأدبي : قضايا تطبيقيّة.

وقد تضـمّن الجزء الأوّل أربعة فـصول تناول المؤلّف في أوّلها مـوضوع « الفكر واللّغـة » قـصـد بيـان « دقّة المبـحث » لما يقـتضـيه الـنّظر فـيه من تظافر الاختصاصـات، فانطلق من مبـحث لداريدا ينتقد فـيه صاحـبه تناول بنفنيست مقـولات الفكر ومـقولات الفلسـفة لاقتصـاره على زاوية نظر لسانيّة ووقوعه في تناقضات أثناء تشريعه لوصاية اللّغة على الفكر وعدم فـهمه للمشـروع الأرسطي ممّا أفضى إلى تبسـيط مسـألة هي غاية في التّعقيـد، وانتقـد صـمّود بدوره بعض الدّراسات الغربيّة حول الموضـوع لما تفتقـر إليـه من توثيق كـاف ولما يشـوبهـا من تسـرّع في الاستنتاج ؛ وخـتم بحثـه بالوقـوف على نصـوص للفـارابي، تـطرح مـوضـوع اللّغة والفكر بما

فيها من اعتبارات تبدو أحيانا متناقضة نتيجة تشعّب هذه القضية. ويدعو صمّود في النّهاية إلى « النّظر في المحاولات الحديثة في فرقعة هذا الثّنائي » وتجاوز النّظرة الأرسطيّة.

ووسم المؤلّف الفصل الثّاني بالنّسق العقدي والنّسق اللّغوي وحاول فيه اعتمادا على النّصوص الأساسيّة حول إعجاز القرآن النّظر في السيّاق التي تكوّنت فيه مقولة النّظم وتطوّرت، فبعد الإشارة إلى الدّراسات المتّصلة بهذه المقولة وتصنيفها حسب ثلاثة اتّجاهات اعتبر في حكم لا يخلو من المبالغة أنّها جميعا « رغبت ... عن دراسة النّظم من زاوية علاقته بإعجاز القرآن ولم تر فيه إلاّ مقولة لغويّة وصفيّة تحلّل على أساسها المخاطبات... » على أنّه يرى لما يعتبره إعراضا مسوغات منها أنّ النّظر في الإعجاز ما هو إلاّ بحث في « مكوّنات الخطاب » وأنّه لم يكن ممكنا إلاّ بتوفّر « الأدوات اللاّزمة لتحليل النصّ ونقده بفضل جهود علماء اللّغة ». إضافة إلى حرص القرآن على « تأكيد صلته بلغة العرب ».

بعد ذلك بحث في مساهمة الرّماني والخطابي والباقلاني والقاضي عبد الجبّار في بروز مقولة النّظم وما قد يكون اعترى بلورتها من تردّد أو تعثّر ؛ فالرّماني يبدو ميّالا إلى إرجاع الإعجاز إلى عدد من الأساليب البلاغيّة، لكنّه في آن واحد يبرز أهميّة دلالة التّأليف، ويرى صمّود أنّ السّبل في كتاب الرّماني النّكت في إعجاز القرآن « متداخله تتردّد بين قطبي بلاغة الكلمة وبلاغة الكلام ».

ويبحث الخطابي عن أسباب الإعجاز في نصّ القرآن ذاته فيذهب إلى أنّه مزجٌ بين أقسام الكلام الفاضل المحمود » ؛ لكن لئن بدا مفهوم النّظم عند الخطابي سببا أساسيا في إعجاز القرآن فإنّه لم يفض إلى تصوّر نظري « تتضاءل » معه أهميّة وجوه الإعجاز الأخرى.

وهذا ممّا سيساهم فيه الباقلاني بربط الإعجاز - حسب صمّود - نهائيّا بالنّظم، فهو يرى أنّ الإعجاز لا يكون بما يمكن أن يحصل بالتّعلّم من وجوه البلاغة لأنّ ذلك لا يخرج عن طاقة الإنسان، لذا فمأتى الإعجاز عند الباقلاني « علاقات لطيفة خفيّة يصعب تعيينها وضبطها وترتيبها في قواعد تكون موضوعا يتناقله النّاس... وصناعة تكتسب بالجهد والمثابرة »؛ لكن رغم ما يبدو من أهميّة النّظم عند الباقلاني فإنّه لم يتخلّص من « التّردّد بين بلاغة الوجوه وبلاغة التّأليف »؛ لا شكّ في أهميّة ما أشار إليه الباقلاني من أنّ الإعجاز خارج عمّا يحصل بالتعلّم، لكن لا يبدو لنا أنّه سلم من تلك النّزعة السّائدة في الثّقافة العربيّة الإسلاميّة إلى الحرص على الجمع بين آراء وأحكام قد يختلف بعضها عن بعض أو يتباين فلا يبدو التّفكير خاضعا لنظرة تأليفيّة تستصفي الأهم وتقدّم غيره على أنّه لا يأخذ به أو على الأقلّ ليس له إلاّ قيمة ثانويّة.

ويرى صمّود أنّ ما يعتبره ضربا من التّطوّر في بلورة مفهوم النّظم قد شهد نوعا من « النّكوص » مع القاضي عبد الجبّار، فرغم ما ذهب إليه هذا المتكلّم من أهميّة التّأليف سببا لبلاغة الخطاب فإنّه لم يتخلّص « نهائيّا » من سلطان بلاغة الكلمة وجماليّة اللّفظ المفرد باعتبارهما شرطا لازما لحصول فصاحة الكلام بالتّأليف.

وهذا التّردّد الذي يلاحظ بدرجات متفاوتة عند الأعلام الأربعة المذكورين قد تجاوزه عبد القاهر الجرجاني فأرجع بلاغة الوجوه « وكل مستويات اللّغة بما في ذلك مستواها المجازي » إلى النّظم، وبذلك يكون النّظم الدّليل الأوحد على الإعجاز لأنّه خارج عن مجال التعلّم، ويرى صمّود أنّ سعي الجرجاني إلى ضبط مفهوم النّظم واعتماده دليلا على الإعجاز « لم يكن جهدا لغويّا خالصا... وإنّما كانت تحرّكه نوازع عقائديّة... وهي إبطال الخلاف في كيفيّة الإعجاز والتّأليف بين مختلف مواقف العلماء على تباين نحلهم وتصوّراتهم »؛ والواقع أنّ هذا الحكم لا

ينطبق إلاّ على الاختلاف في شأن بلاغة الوجوه وبلاغة التّأليف ولا يمثّل النّظم تجاوزا لما ذهب إليه بعضهم من أعلام الفكر من أنّ القرآن معجز بالصّرفة أو بما تضمّنه من أخبار الأمم، وإخبار عن الغيب.

ويمثّل الفصل الثّالث من هذا الجزء شبه مشروع لإعادة قراءة التّراث البلاغي ؛ يعتبر المؤلّف أنّ الكتب التي وضعت في فترة التّأسيس قرئت من « زاوية ضيّقة » فلم يتسنّ وضع « نظريّة للخطاب... تتجاوز باب العبارة والأسلوب » ؛ ففي كتاب البيان والتّبيين مثلا من المادة ما كان يمكن اعتماده في توجيه البحث البلاغي نحو ما يتجاوز الأساليب البلاغيّة إلى ما بين أجزاء النصّ من علاقات ودلالة ترتيبها و « سبل الاحتجاج » ومناهجه.

ويعتبر صمّود أنّ قراءة التّراث البلاغي من « باب ما انتهت إليه اللّسانيّات التّداوليّة وبلاغة الخطاب » يوقفنا في ثناياه على نصوص حجبها الانكباب على بلاغة الوجوه والأساليب، ويذكر لذلك نموذجا من كتاب المثل السّائر لابن الأثير يتناول فيه صاحبه « الاستدراج » بالمخاطب لإقناعه وما يقوم عليه من « مخادعات الأقوال » لتحقيق « مخادعات الأفعال ». ومن « وضع الخطاب في مستوى المنازلة ».

أمّا الفصل الربّع والأخير من الجزء الأوّل فهو نصّ المقدّمة التي صدّر بها صمّود الكتاب الجامع لأعمال فريق البحث في « البلاغة والحجاج » وفيها انطلاقا من المقارنة بين مصطلحي البلاغة و Rhétorique يستعرض ظروف نشأة البلاغة في الحضارتين الإغريقيّة والعربيّة وما نتج عن اختلافهما من خصائص وميزات.

وخصّ الجزء الثّاني لقضايا نظريّة تتعلّق بالخطاب الأدبي وتضمّن ثلاثة محاور، أوّلها ما سمّاه المؤلّف «من قضايا التّحويل» وتكوّن من فصلين طرح في الأوّل موضوع « الأدب وتحويل الواقع » فتساءل عن صلة الأدب

بالتّاريخ وإمكانيّة « استغلال نصوصه في كتابة التّاريخ »، وحاول الإجابة اعتمادا على نصّ من طوق الحمامة لابن حزم هو خبر بدا من خلال عدد من المؤشّرات نصّا ذا قيمة تاريخيّة يحيل على أحداث ووقائع وفترات هي من خارجه تدلّ في الظّاهر على رغبة « التقيّد بالواقع » ؛ لكن الوقوف على مؤشرات أخرى يبعث على الشكّ في « صدق المخبر وأمانة النّقل » وتصوير الواقع، منها الوصف وما ينمّ عنه من موقف عقدي ومنها مجلس الغناء وما يتّصل به من سنّة أدبيّة مألوفة، ومنها إقحام الشّعر في طيّات النصّ... ومنها بنية النصّ ذاتها وما تقوم عليه من مقابلة بين مرحلتيه، وما فيها من رمز يعبّر عن الانتقال من حالة إلى أخرى حالة الجارية من النّضارة إلى الذّبول وحالة الدّولة من الصّعود إلى الانحدار، كلّ هذا يفضي بالنّاظر إلى التّساؤل عن مدى احتفاظ الإشارات التّاريخيّة في نصّ أدبي « بطاقتها الإرجاعيّة وقيمتها الوثائقيّة ».

ودرس المؤلّف في الفصل الثّاني موضوع تحويل المنطوق كتابة بالاعتماد على التّوحيدي في كتاب الإمتاع والمؤانسة وصعوبة إخضاع الأوّل للثّاني ونقله نقلا وفيّا للفارق بين لحظتي انتاجهما ولما يتّسم به ذاك من عفويّة وسلطان الارتجال ويتميّز به هذا من نظر واختيار وترتيب وكذلك من تأثّر بمفعول الذّاكرة وما يطرأ على هيأة المنطوق من تغيير.

أمّا المحور الثّاني فموضوعه قضايا التّجريب افتتحه المؤلّف بفصل حاول في قسمه الأوّل تحديد مفهوم التّجريب اعتمادا خاصّة على ما كتبه عز الدّين المدني في الموضوع وعلى بحث حول حركة الطّليعة في تونس وما أثاره هذا الموضوع من جدل في السّتّينات وبداية السّبعينات وربّما من تناقض في المواقف، ويبدو التّجريب حسب ما استنتجه صمّود خروجا عن « المألوف » وتمرّدا على « المبتذل » و « تجاوزا » للأنماط المستقرّة ويهدف إلى « ابتعاث أدب حيّ فيه ما في الحياة من نضارة وتوثّب... » ويقوم على بحث متواصل « لا يقف عند حدّ » ؛ أمّا القسم

الثّاني فقد حاول فيه المؤلّف النّظر في نصيب القصيدة العربيّة المعاصرة من التّجريب بالاعتماد على كتابات عدد من كبار الشّعراء المعاصرين وأشعارهم، وتناول في الفصل الثّاني من هذا المحور « مسألة الإبلاغ في الشّعر المعاصر وهو موضوع من صلب قضيّة الغموض في الشّعر فاستعرض ما قاله بعض من تناول الموضوع وخاصّة اتّفاقهم « على القول بأنّ للشّعر لغة مخصوصة » توصل « المعنى بطريقة غير مباشرة » وبواسطة « عمليات استدلاليّة ممّا ينتج عنه حتما « تعدّد الدّلالة في الشّعر» فلا تستنفد معانيه أيّة قراءة ؛ ويحاول صمّود إثر ذلك البحث عن الأسباب التي تفسّر إعراض النقّاد عن الشّعر الحديث فيرى أنّ من تلك الأسباب أنّ التّجارب في هذا المجال لم تكن دائما متولّدة عن تطوّر طبيعي نتج عن « تحوّلات وصراعات في نظريّة الأدب وعمله كبيرة عميقة ».

ويمكن اعتبار الفصل الثّالث نظرا من زاوية أخرى في قضية الإبلاغ في الشّعر بالبحث في قضية علاقة القارئ بالنصّ وصلته بصاحب النصّ وثنائية الإظهار / الإضمار في أداء النصّ للمعنى وبصفة أعمّ آليات القراءة وتعدّد القراءات وما تحتّمه على القارئ من اختيار بعض العناصر وإهمال بعضها ؛ ويرى صمّود أنّ تقليص « الهوّة بين نصّ الشّعر الحديث ومتلقّيه » يقتضي « تجاوز منطق الوضوح والغموض » وتعويضه بمفهوم « المقروئيّة » الذي « يشير إلى الإمكان... والقابليّة أكثر ممّا يشير إلى الجاهز الحاصل المنتهي » ويقوم على الإعراض عن معنى مركزي للنصّ وعلى قبول تعدّد القراءات بل على « أن يكون النصّ أليافا من المعنى مستقل بعضها عن بعض لا تنتج بالضرورة نظاما يعقد بينها... ».

أمّا المحور الثالث فقد وسمه المؤلّف « بالواقع والقابل للوقوع » فانطلق فيه من مفاهيم المقدّر القابل للوقوع (Virtuel) والممكن والمحتمل ليستعرض ما دار حول هذه المفاهيم من نقاش بين فلاسفة اليونان، ويقابل من ناحية بين أفلاطون وما يذهب إليه من أنّ الجدل طريق إلى الحقيقة يمكّن من

بلوغها في كلّ المجالات فيقصي بذلك الخطابة لأنّها تقوم على الظنّ فلا تتناول إلاّ الظّاهر ولا تهدف إلا إلى تحقيق اللذّة لا الخير، ومن ناحية ثانية أرسطو الذي أخذ بعين الاعتبار الممكن والمحتمل فأرجع الاعتبار إلى القول الخطابي بجانب القول العلمي والفلسفي.

ثمّ سعى المؤلّف إلى بيان كيف تولّدت الفلسفة الحديثة من نقد الفلسفة القديمة معتبرا أنّ مكتسبات علم اللّسانيّات تندرج في هذا الإطار مبيّنا كيف أنّ التّمييز السّوسيري بين النّظام والإنجاز وما يتّجه إليه هذا من إمكانيات الاختيار أثّر في الدّراسة الأسلوبيّة ووجّه مساعي تنظير النّقد الأدبي سعيا إلى بلورة كلّيات وقوانين مشتركة تستوعب « المنجزات الأدبيّة المختلفة بكل اللّغات »؛ وتهدف مساعي التّنظير هذه إلى البحث عن « طبيعة النصّ الأدبي وطبيعة إنتاج اللّغة للدّلالة » ممّا أفضى إلى « تقويض سلطان الحقيقة الواحدة... المتعالية على النصّ ».

وتضمّن الجزء الثّالث خمسة بحوث اعتبرها المؤلف «قضايا تطبيقيّة» يمثّل أوّلها دراسة حول الشّعر العربي المعاصر سعى فيها المؤلّف إلى تقديم عرض تأليفيّ للحركة الشّعريّة في بلادنا منذ النّصف الثّاني من القرن التّاسع عشر إلى عصرنا هذا واعتمد فيه أساسا «وظيفة الشّعر كما تصوّرها الشّعراء أنفسهم» مقياسا لضبط الأطوار التي مرّت بها هذه الحركة.

وتناول المؤلّف في الفصل الثّاني بالنّظر قصيدة «الأشواق التّائه» للشّابّي باعتبارها مدخلا «إلى كون الشّابّي الشّعري» وقد دعاه إلى الاهتمام بها ما تجمّع فيها من «ملامح تجربة الشّابّي الإبداعيّة» فسعى إلى قراءتها «قراءة تعقد الأسباب بينها وبين غيرها من القصائد».

والفصل الثّالث هو «قراءة نصّ شعري من ديوان أغاني مهيار الدّمشقي» لأدونيس عنوانه «اليوم لي لغتي» اختاره حمّادي صمّود

لاعتباره «يمثّل طموح تجربة إلى التّجديد والخروج إلى مدارات جديدة» رغم أنّه قائم على «التّداخل بين القديم والجديد»، وهذا ما سعى إلى إبرازه طيلة تحليله له بعد مقدّمة حول التّعامل مع النصّ عامّة و «مقتضيات القراءة». ‥

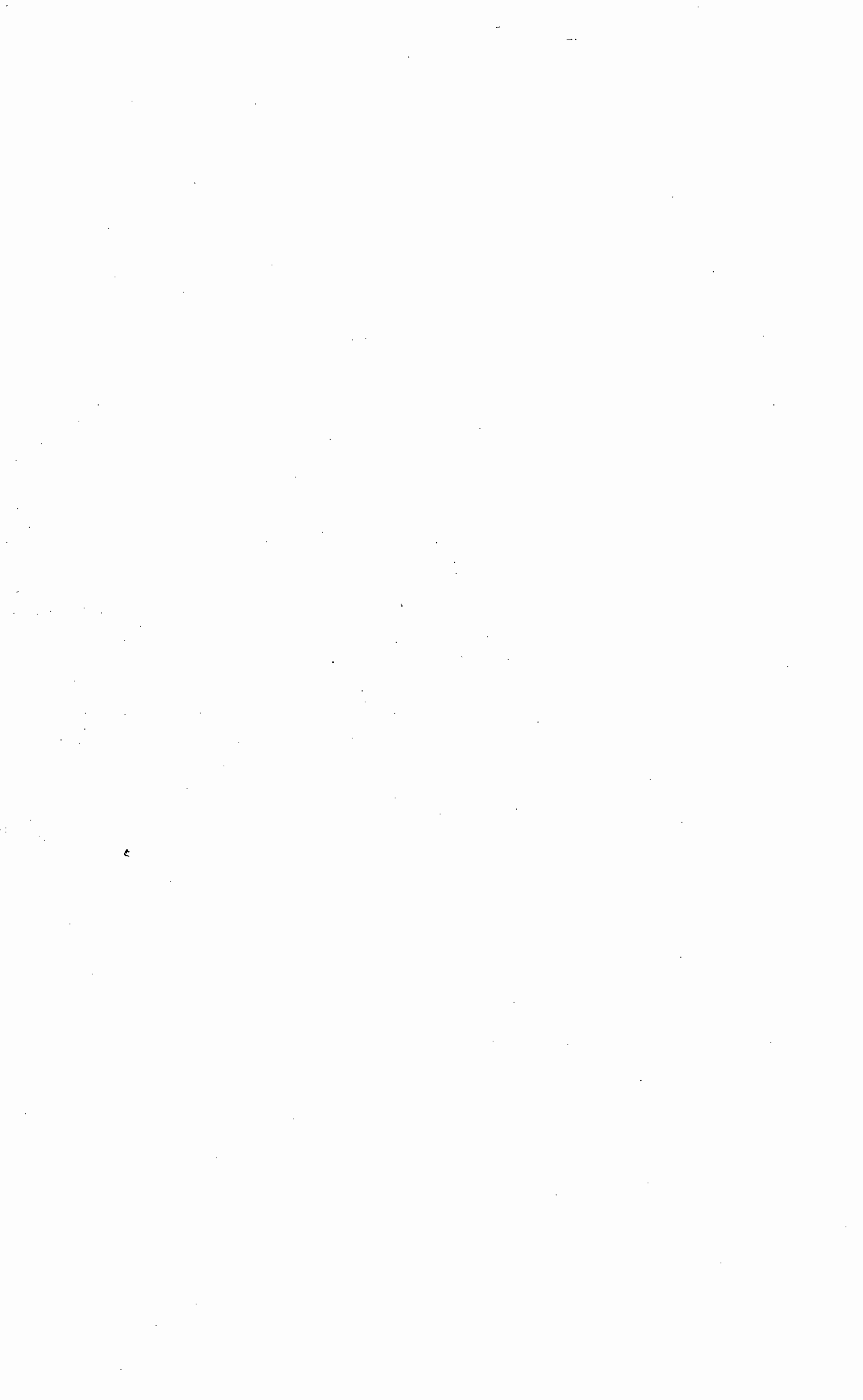
وتناول المؤلّف في الفصل الرّابع بالنّظر رأي طه حسين في «الأدب وقضاياه» اعتمادا على كتابه «خصام ونقد»، فسعى إلى «الوقوف على الأصول العميقة التي تشدّ إليها نصوصه النّقديّة الكثيرة المختلفة»، ومنها أنّه «لا أدب إلاّ الأدب الرّفيع»، وضرورة «تطوير الفصحى لتكون مواكبة للحياة غير منقطعة عنها بدون الانتصار إلى العامّية»، ومنها شرط الحريّة وانعدام كلّ أنواع الرّقابة لإنتاج أدب راق ومنها «الجهد والمعاودة وتعهّد النصّ بالقراءة والتّبديل» واجتناب العجلة، ويسعى حمّادي صمّود في محاولته عرض آراء طه حسين إلى البحث عن «الأصول النّظريّة والعقائد الأدبيّة التي كانت تقف وراء الخصومات التي يعكسها مؤلّف طه حسين المعنيّ.

أمّا الفصل الخامس والأخير فموضوعه ما قد ينجم عن نقلة المصطلح من لغة إلى أخرى من «انحسار» مجاله الدّلالي واتّخذ المؤلّف مثالا لذلك مصطلح «الكتابة في الدّرجة الصّفر» ليبيّن ما أصابه من «اختناق دلالي» من جرّاء «عدم التّثبّت من المعارف بآداب الغرب وقضاياها» ؛ فلئن أفاد هذا المصطلح في الدّراسات اللّغويّة الأسلوبيّة الغربيّة إلى الخمسينات «مستوى من اللّغة تتجرّد فيه من كلّ شحْنة معنويّة زائدة على المعنى الحاصل من العلاقة القائمة فيها بين الكلمات والأشياء على أصل الوضع» فإنّه أطلق عند بارط لا على لغة «يكتفي صاحبها بإجرائها إجراء اجتماعيّا الغاية منه التّواصل وقضاء الحاجة» وإنّما على أدب لغته بمعزل عن «اللّغة الأدبيّة المحمّلة تاريخا المشحونة حياة» فهي «الكلام في مطلق شفافيته». ويعتبر صمّود أنّ المصطلح نقل إلى العربيّة دون الانتباه إلى

مجالات استعمالاته ولا يمكن أن ينجرّ عن ذلك إلاّ نظرة سطحية إلى الأمور.

تضمّ هذه الأجزاء الثّلاثة بحوثا أعدّت لمناسبات مختلفة واتّصلت بمحاور متنوّعة، لكنّ صاحبها وجد بينها صلة، فوسم مجموعها بـ «تجليات الخطاب»؛ والخطاب هو فعلا موضوعها، وهي ذاتها خطاب، كلّها خطاب على خطاب، وبعضها من الدّرجة الثّانيّة إذ موضوعه البلاغة وهذه هي بدورها خطاب على خطاب آخر؛ وقد جاء خطاب حمّادي صمّود في كلّ بحوثه موسوما بسمة البحث عن تقييم السّائد من الآراء أو عن وجهة نظر تبدو له أكثر وجاهة لمعالجة عدد من القضايا.

عبد القادر المهيري



شعريات عربيّة
(الجزء الأوّل)

تأليف : **توفيق بكّار**

نشر : دار الجنوب . تونس 2000،

153 ص

أدرج الأستاذ توفيق بكّار في هذا الجزء الأوّل من الشّعريات تحاليل ستّة لأربعة نصوص من الشّعر القديم ونصّين اثنين من الشّعر الحديث. أمّا النّصوص الأربعة القديمة فهي :

قصيدة لعنترة بن شدّاد العبسي متكوّنة من 8 أبيات مطلعها :

يا طائر البان قد هيّجت أحزاني   وزدتني طربا يا طائر البان

وقصيدة بشّار بن برد في مجلس غناء، 16 بيتا، مطلعها :

وذات دلّ كأنّ البدر صورتها   باتت تغنّي عميد القلب سكرانا

وقصيدة أبي نواس التي نعت بها مغتسلة، 7 أبيات، مطلعها :

نضت عنها القميص لصبّ ماء   فورّد وجهها فرط الحياء

وبيت واحد من شعر المتنبّي هو البيت الثاني من القصيدة التي مطلعها :

ملومكما يجلّ عن المــلام ووقع فعاله فوق الكــلام

والبيت هو :

ذراني والفلاة بلا دليــل ووجهي والهجير بلا لثــام

أمّا النّصّان الحديثان فهما " صلوات في هيكل الحبّ " للشّابّي و" لحن غجري " لمحمود درويش.

وأطلق الأستاذ بكّار على كلّ تحليل من هذه التّحاليل اسما، فعنوان التّحليل الذي خصّ به قصيدة عنترة هو " الشّعر بين المعنى والمغنى "، وعنوان تحليل قصيدة بشّار هو " الغناء على الغناء ". وسمّى تحليل نصّ أبي نواس " جدليّة الانكشاف والاحتجاب ". وتحليل بيت المتنبّي أطلق عليه تسمية " في جدليّة النصّ الأدبي ". أمّا نصّ الشّابي ونصّ درويش فقد سمّاهما على التّوالي " على سبيل المدخل إلى شعر الشّابي " و" عن قصيدة لمحمود درويش أو ما بين الألم والنّغم ".

ومهّد الأستاذ بكّار لهذا الجزء من كتاباته بكلمة استهلّها بقوله : " هذه نصوص من شعرنا، قديمة وحديثة، شدّتني كلّها بشيء فيها من سرّها وسحرها، معنى، أو رنّة، أو صورة، أو فاتن من لعب الفن ماكر. درّستها، وما كفاها، فأبت عليّ إلاّ أن أردد بالكتابة صداها ". وفي ذلك إشارة إلى العمل الجبّار الطّويل والمتأنّي الذي أنفقه بسخاء عجيب مسهما في تنشئة أجيال وأجيال من الأساتذة والباحثين أفادوا من منهجيّة في التّعامل مع الأدب اختارت لها الجامعة التونسية أن تتأسّس منذ إنشائها على تحليل النّصوص الفذّة من أدبنا العربي.

ولتوفيق بكّار، في سائر تحاليله الأدبيّة، منهجيّة واحدة اختصّ باعتمادها وتجلّت فيها مهارته ومواهبه. إنّها منهجيّة اللّقاء المطوّل بين الذّات القارئة وذات النصّ. فالقارئ، وهو حسب العبارة المأثورة، عالم صغير، يستعدّ لهذا اللّقاء معتدّا، في آن واحد، بالإطّلاع العميق والموسّع

على الخطابات النّقديّة المتنوّعة، والتحرّر التّام من آسر أسرها. أمّا النصّ، وهو يستقبلك قارئا على موعد، فعالم من الأصوات والطّرائق الفنيّة والثّقافات.

والذي أفلح الأستاذ بكّار في التّوفيق فيه إفلاحا كبيرا، أنّه يجعل اللّقاء بين القارئ والنصّ لقاء بين ندّين، ويجعل الحوار بينهما نصّا أدبيّا جديدا يتجاوز كلاّ من القارئ والنصّ الأصلي وينفتح على الكيان الثّقافي. فكلام الأستاذ بكّار على كلام عنترة أو كلام بشّار أو أبي نواس أو المتنبّي أو الشّابي أو درويش لا يكتفي بإعادة ما في كل منها ولا ينأى عنه بعيدا، وإنّما يصفه دالاّ على مواطن الحسن والإبداع فيه ويولد منه تلك الأصوات التي يجتمع فيها كلّ من العقل والحسّ لتنطق بعصارة الملحمة البشريّة في مغامرتها مع الوجود وهي تتجاوزها إلى ما فيه إنسانيتها الدّائمة فذّة.

إنّ النّاظر في هذا الكتاب يتجاوب منه، لا شكّ في ذلك، مع تخريجات وأفكار وخواطر طريفة. لكن الذي يبهر، في تقديري، منه أنّ الأستاذ بكّار يتراءى فيه متجاوبا تجاوبا كبيرا مع ذلك الرّأي الذي عبّر عنه الشيخ الرّئيس ابن سينا وغير الشيخ الرّئيس خارج نطاق الحكمة من البلاغيين القدامى، عندما تحدّثوا عن الشّعر أو الأدب فقالوا إنّه كلام على " ما وجدوه في القول فقط " يقصدون بذلك إلى أنّه كلام على ما لا وجود له على الحقيقة. ولكن الكلام على ما لا وجود له على الحقيقة مؤثّر، تأثيرا عميقا، في كلّ ما له وجود على الحقيقة. وهذه إحدى معجزات البيان. وممّا ازداد به هذا الفهم تأكّدا أنّ الدّراسات الأدبيّة الحديثة ذهبت إليه فطوّرته وهذّبت منه تهذيبا كبيرا.

وقد استأثر كلام بشّار بأكثر كلام الأستاذ بكّار، فبشّار فصل ووصل في آن، إذ هو " آخر القدامى " و" أستاذ المحدثين ". في الجمع بين الأصالة

المعتّقة وطراءة الاستحداث، لا متعسّفا ولا ملفّقا، فما أقربه إلى هذا الزّمان، ينتهي الطّموح فيه إلى تمنّي انسلال القديم بقوّة القديم وتوهّج الجديد انسلالا تظلّ به الهويّة قائمة صامدة تمدّ فروعها إلى مستقبل لا نتمزّق فيه بين شرّين ولا يتمثّل لسان حالنا فيه بقول المتنبّي :

وقت يضيع وعمر ليت مدّته في غير أمّته من سالف الأمم

حسين الواد

السّلطة والمجتمع في سلطنة المماليك

فترة حكم السّلاطين المماليك البحريّة

من سنة 661 هـ/1262م إلى سنة 784 هـ/1382م

دراسة تاريخيّة وثائقيّة في وقائع الممارسات

المختلفة السّلطانيّة والأميريّة

ط. 1 ـ جامعة الكويت 1997 ـ 220 ص

تأليف : حياة ناصر الحجي
تقديم : المنصف الشنّوفي

يقع هذا التّأليف في 220 صفحة وهو يتناول علاقة السّلطة السياسيّة والإداريّة بالمجتمع في سلطنة المماليك ويغطّي فترة حكم السّلاطين البحريّة (نسبة إلى بحر النّيل حيث أنّ هؤلاء المؤسّسين كانوا يقيمون بجزيرة الرّوضة من بحر النّيل) مدّة قرن وربع تقريبا (661 هـ/1263م ـ 784 هـ/1382م).

هذا التّأليف بتناوله قضيّة السّلطة والمجتمع من خلال حكم غير عربي لمجتمع مسلم في مصر والشّام هو كتاب تاريخ بالدّرجة الاولى، إلاّ أنّه

بتناوله لقضايا تمسّ بالموضوع الأصلي مثل علاقة الحاكم بالعامّة وبالرّأي العام وبالإشاعة يجعل غير المؤرّخ يجد فيه أكثر من مجال للتّفكّر والاعتبار : علاقة السّلطة بالمجتمع من قبل حكم غير عربي حمل راية الجهاد الإسلامي وسجل انتصارات رائعة على الصّعيد الخارجي بالتّصدّي لعدوانين صليبي ومغولي ولكنّه اهترأ داخليّا واستشرى فيه الفساد السياسي والإداري، خاصّة في النّصف الثّاني من القرن الثّامن الهجري/الرابع عشر الميلادي.

ويتنزّل هذا التّأليف ضمن عشرات البحوث التي خصّصتها الباحثة أ. د. حياة ناصر الحجي منذ أوائل الثّمانينات من هذا القرن لدراسة مختلف نقاط الغموض والإبهام المتعلّقة بهذه السّلطنة. ولعلّ من أهم هذه النّقاط أحوال العامّة في حكم المماليك والعلاقات الخارجيّة لسلطنة إسلاميّة تصدّت للجهاد الصّليبي والزّحف المغولي وصور مشرقة ومضيئة من الحضارة الإسلاميّة بمصر والشّام في عهد المماليك [1].

---

(1) أ.د. حياة ناصر الحجي : العلاقات بين سلطنة المماليك والممالك الإسبانيّة في القرنين الثّامن والتّاسع الهجريين والرّابع عشر والخامس عشر الميلاديين. ط. 1. الكويت 1980.
- السياسة الصّليبيّة للملك القدّيس لويس التّاسع : ط. 1. الكويت. 1983.
- السلطان الناصر محمّد بن قلاوون، ونظام الوقف في عهده. الكويت. 1983.
- دراسات في تاريخ سلطنة المماليك في مصر والشّام، ط. 1. الكويت، 1985.
- صور من الحضارة العربيّة الإسلاميّة في سلطنة المماليك، ط. 1، الكويت، 1992.
- أحوال العامّة في حكم المماليك. ط. 2. الكويت، 1994.
- أنماط من الحياة الاقتصاديّة والاجتماعية في سلطنة المماليك في القرنين الثامن والتّاسع الهجريين الرابع والخامس عشر الميلاديين، الكويت، 1995.
- هذا بالإضافة إلى كتب لـ أ.د. حياة ناصر الحجي باللّغة الإنكليزية ومقالات منشورة بمختلف المجلاّت العلميّة المتخصّصة باللّغة العربيّة واللّغة الإنجليزيّة : مثلا :

The International Affairs in Egypt during the third of Sultan Al-Nasir Muhammad B. Qalawun, 709-741/1309-1341, First Edtion / 1978, Edition 1995.

أو *أوربا في صدر العصور الوسطى* : 400 - 1000 م. تأليف ج.م. والس هادريل أستاذ تاريخ العصور الوسطى بجامعة مانشستر، تعريب وتقديم وتعليق أ.د. حياة ناصر الحجي. ط. 1. الكويت، 1979.

أو *أوربا في بحر الظلمات* : تأليف أ.د. إسحاق عبيد. تقديم أ.د. حياة ناصر الحجي. الكويت. 1995.

يحتوي الكتاب على مقدّمة وخمسة فصول (مسار نظام الحكم والمصادرات والإدارة المملوكيّة والآثار الاقتصاديّة والاجتماعيّة وسلوكيات أصحاب السّلطة) وينتهي بالنّتائج والهوامش والمصادر والمراجع.

تطرح المؤلّفة في المقدّمة قضيّة السّلطة في المجتمع العربي الإسلامي مؤكّدة أنّ مشكلة السّلطة ليست في التّشريع وإنّما في التّطبيق وتنطلق من دراسة حالة وهي سلطنة المماليك البحريّة - حكم غير عربي عرقا وإسلامي عقيدة - لكي تحدّد ملامح السّلطة في الأوضاع الجديدة : " على الرّغم من الأزمات الدّستوريّة التي عاشها الإنسان المسلم حول نظام الحكم فإنّ نصوص القرآن الكريم كانت دائما هي الهادية له، فهي تتضمّن المواد الدستورية التي تقيّد الحكم والمجتمع، آنذاك، ولكن البعد عن هذه النّصوص أوجد منفذا لحدوث تناقض بين الفكر والتّطبيق [(2)] " ومع تلاشي طابع الشّورى تضاءلت قوّة السّلطة المركزيّة وظهرت السلطنات الصّغرى شرقا وغربا... فكان هذا الضعف الدّاخلي عاملا رئيسيّا في ظهور الخطر الصّليبي ونجاحه في إقامة الممالك اللاّتينيّة في السّاحل السوري " [(3)].

وتسلّط أ. د. حياة ناصر الحجي الضوء على جانب مهمّ في المجتمعات الجديدة التي ظهرت على الساحة مع تغيّر جنسيّة الحاكم فتكتب : " لم يتغيّر وضع الإنسان المسلم في هذه المجتمعات الجديدة على الرّغم من تغيّر جنسيّة الحاكم وبدأت مرحلة جديدة من حكم الأجانب عرقا المسلمين عقيدة ولم يشعر الإنسان العادي بهذا الفرق العرقي حيث كانت الرّابطة الأساسيّة بين تلك الشّعوب هي الإسلام بل كانت الرّابطة العقديّة هي التي تصدّت للعدوان الصّليبي، وقد رفع راياتها الأكراد والتّرك

(2) أ.د. حياة ناصر الحجي : السلطة والمجتمع في سلطنة المماليك، 7.
(3) نفس المصدر، 8.

وغيرهم من الأعراق غير العربيّة " [4].

وتستقرئ المؤلّفة التّاريخ عارضة فلسفة السّلطة على محكه فتنتهي إلى هذه النّتائج :

1 ـ " كان تطابق فلسفة السلطة مع مبادئ العقيدة (الإسلاميّة) كبيرا مع تلك المواجهات ولكن النّزعة الإنسانيّة نحو المنفعة الخاصّة كانت باقيّة وتعمّقت مع استمرار حكم غير العربي " [5].

2 ـ " وقد حاول المسلمون من غير العرب صرف نظر الفرد العادي عنها بأمرين أساسيين في إطار الحكم الإسلامي وهما الشرعيّة والشّعبيّة.

3 ـ وقد تحقّقت الشّرعيّة مع الحرص على وجود الخليفة العبّاسي في جميع الاحتفالات الرّسميّة والشّعبيّة، وإن كان طيلة تلك القرون لا يملك من أمر نفسه شيئا، أمّا الشّعبيّة فقد تجلّت في أمرين رئيسيّين هما :

أ) إقامة المنشآت العامّة والمؤسسات العلميّة والاجتماعية.

ب) ترك قسم من الوظائف في دواوين الدولة لأبناء الشّعب المحكوم المسلم منهم والذمّي على حدّ سواء " [6].

وضمن هذه القراءة الجديدة تتّضح نظريّة السّلطة الممارسة من حكم غير عربي على مجتمع إسلامي لا يخلو من أهل الذمّة وتتّضح جليّة للباحث في ركائزها وخيوطها العريضة : " هل يكفي هذا الإطار المادي

(4) نفس المصدر، 9.

(5) نفس المصدر، 9.

(6) نفس المصدر، 9.

لقبول فكرة أنّ حكم غير العربي المسلم يحقّق للشّعب الحرّية والأمان؟... يظهر أنّ الحكّام الأجانب المسلمين أدركوا أنّ ذلك كلّه ليس كافيا ولا بدّ من إيجاد جسر يجعل تلك الطّبقة المفكّرة تقبل قبضهم على زمام السّلطة في البلاد وكان المخرج هو نظام الشّورى... لقد كان القضاء دائما هو ضمير الأمّة ومن هنا كانت الرّابطة الوثيقة بين القضاة والشّعب " [7].

وتكتمل النّظريّة - نظريّة السّلطة - عندما توضع على محك الواقع وتقرّ المؤلّفة قائلة :

" كانت فرصة الظّلم في ظلّ هيمنة الأجانب المسلمين كبيرة ... ويظهر التّلازم منطقيّا في العلاقة المباشرة بين الحاكم والمحكوم وبين توافر مبدإ العدالة فكلّما كان الحاكم قائما دون حجاب كانت صلة شعبه به أوثق ولكن تلك الأستار بدأت تنسدل والأسوار ترتفع حتّى وصل الأمر إلى إقامة الحكّام في قلعة ذات أسوار عالية وبوّابات حديديّة... وقلّت لقاءات الحاكم بالشّعب ... ومع تراجع مبدإ العدالة زاد ارتفاع الحواجز بين الحاكم والمحكومين واتّسعت فجوة القطيعة بين ضمير الأمّة وسيّافها " [8].

وتنتهي هذه القراءة الجديدة بالباحثة إلى تعامل إيجابي مع التّجارب التّاريخيّة أو التّاريخ في الفترة المدروسة :

" قد يتقبّل الإنسان انحراف السّلطة لأمر أو لآخر ولكن من الصّعب عليه كثيرا أن يتقبّل مساندة المفكرين للباطل ... ومن الصّعب كثيرا أن يتقبّل العقل العربي مقولة : " إنّ تطبيق العدالة مطلب مستحيل "... لأنّها تحقّقت في المجتمع الإسلامي في المدينة المنوّرة بعد الهجرة النّبويّة " [9].

---

(7) نفس المصدر، 9.

(8) نفس المصدر، 10.

(9) نفس المصدر، 12.

وتصدع المؤلّفة بمنهجها في استجلاء الحقيقة من خلال تشابك المجريات وهو أزمة ظلم السّلطة وانتشار الفساد في الدّولة والمجتمع "ولعلّ من العوامل التي تدعو إلى التّفاؤل في سبيل إيجاد الحلّ المناسب لأزمة ظلم السلطة ما يتوافر في الدّين الإسلامي والتّجارب التّاريخيّة من معطيات تعدّ بحق دعائم يمكن الاعتماد عليها في إيجاد مجتمع متكامل فكريّا " [10].

في ضوء هذا المنهج تلج المؤلّفة بحثها مستجليّة أبعاده المتعدّدة.

تخصّص المؤلّفة الفصل الأوّل " مسار نظام الحكم " (ص ص 13 - 21) ملاحظة أنّ استقرار الأوضاع السياسيّة طيلة القرن الأوّل في سلطنة المماليك كان الميزة الأساسيّة وهي تحتمد في تحليلها لهذا المسار التّسلسل الزّمني التّالي : عهد التّأسيس وعهد الازدهار الحضاري وعهد الرّكود الاقتصادي وتردّي الأوضاع السياسيّة والإداريّة واستشراء الفساد لولا ومضات من التّقارب بين السّلطة والعامّة بفضل رجال الدّين من القضاة " ضمير الأمّة " (عصر أولاد النّاصر محمّد وأحفاده).

وتحاول المؤلّفة أن تفسّر مظاهر هذا الفساد مرجعة ذلك إلى الأسابب التّاليّة :

- تتويج سلاطين صغار السنّ من سلالة المنصور قلاوون 678 - 88 هـ / 1278 - 90 م لسدّ باب تبوّىء السلطنة في وجه الأمراء المتنفّذين.
- المجلس الاستشاري : العشرة من أمراء المشورة والتّدبير.
- عزوف نوّاب السّلطنة عن ممارسة الحكم أمام تصادمهم مع مجلس أمراء المشورة والتّدبير.

---

(10) نفس المصدر، 12.

- انعدام التّخطيط المدروس لنظام الحكم.
- " الاختيار الفجائي " للأسوإ من الأمراء والأفضل والأجدر.
- عدم الاستقرار مع تزايد المؤامرات من أجل الاستحواذ على السّلطة.
- تيّار الانجراف وراء المنافع المادية [11].

" وقد انتهت دولة المماليك البحرية سنة 784 هـ/1382 م بعزل السّلطان الصّالح حاجي بن الأشرف شعبان بن حسين بن النّاصر محمّد قلاوون وبدأت دولة المماليك الجراكسة بتولّي السّلطان الظّاهر برقوق بن أنص مقاليد الحكم في سلطنة المماليك " [12].

وتخصّص المؤلّفة الفصل الثّاني (أصحاب السّلطة والمصادرات) (ص ص 25 - 57) للمصادرات السّلطانيّة والمصادرات الأميريّة، مستمدّة معلوماتها من قراءة جديدة ومتأنّية لأهمّ المصادر التّاريخيّة للسّلطنة المملوكيّة في مصر والشّام.

وبتتبّع عمليّة المصادرة على مدى القرن الأوّل من تاريخ السّلطنة تلاحظ المؤلّفة تفاوتا واضحا سواء في أسباب عقوبة المصادرة أو في تطبيقها، فهنالك المصادرات السّلطانيّة التي كانت تتمّ بأمر السّلطان ضدّ الأمراء وغيرهم من كبار المسؤولين والتجّار وهنالك من جهة أخرى المصادرات الأميريّة التي كانت تتمّ دون علم السّلطان وكانت المصادرات السّلطانيّة (الصّنف الأوّل) تنفّذ بناء على اتّهام مثبّت بالبراهين وتقتصر على شخص المصادر (في عهد الظّاهر بيبرس البندقداري والنّاصر محمّد بن

(11) نفس المصدر، 21.
(12) نفس المصدر، 21.

قلاوون) واستفحل أمر المصادرات بعد عهد التّأسيس وعهد الازدهار الحضاري وذلك في عصر أولاد النّاصر محمّد وأحفاده، حيث أصبحت المصادرة تعمّ أسرة المصادر الأموات والأحياء والنّساء ودون الارتكاز على تهم قانونيّة.

وتفسّر المؤرّخة ذلك - بغياب المعايير القانونية [13].
- الطّمع والمنفعة الخاصّة.
- استفحال الدّسائس والوشايات.

" لقد كانت المناصب الرّفيعة في السّلطنة نعمة ونقمة على صاحبها في آن واحد " [14].

ولئن حقق المماليك إيجابيات تذكر مثل نظام الإقطاع العسكري والمعاهدات التجارية التي ربطت السّلطنة بأوربا والإمبراطوريّة البيزنطيّة ومغول القفجاق ولئن أقاموا التّقسيم الإداري للسّلطنة بصفة عمليّة ونموذجيّة [15] فإنّ الفساد استشرى خاصّة في الفترة الأخيرة، عصر أولاد النّاصر محمّد وأحفاده، تقول أ. د. حياة ناصر الحجي : " يلاحظ أنّ عمليات المصادرة التي نفّذت في أثناء فترة التّأسيس كان الهدف منها القضاء على أيّ معارضة أو تمرّد... وكان المال المصادر يحوّل لدعم قواعد الدّولة من خلال بيت المال. أمّا المصادرات التي تمّت في عهد الاستقرار والازدهار وهو عهد حكم النّاصر محمّد بن قلاوون بالذّات الذي استمرّ واحدا وثلاثين عاما فكانت من أجل تأكيد الاستقرار... أمّا في الفترة الأخيرة من حكم السّلاطين المماليك البحرية فإنّ الوضع يختلف حيث

(13) نفس المصدر، 21.
(14) نفس المصدر، 25.
(15) نفس المصدر، 30.

يلاحظ أنّ السّلطة ذاتها استخدمت وسيلة لتحقيق هدف المصادرة لغايات شخصيّة "[16].

ويأتي الفصل الثّالث من الكتاب " الإدارة المملوكيّة " (ص ص 60 - 79) تفصيلا لانعكاسات سياسيّة المصادرات السّلطانيّة والأميريّة على الإدارة نفسها فأصبح العزل من الوظيفة والمصادرة أمرين متلازمين[17]. واستشرى الفساد خاصّة في الفترة المتأخّرة، فترة أولاد محمّد النّاصر بن قلاوون وأحفاده 741 هـ / 4341 م إلى 784 هـ / 1390 م (خمسون سنة و 15 سلطانا مملوكيّا) حيث شهدت السّلطنة نوعا من التّسلّط القسري متمثّلا في المقايضات والنّزول عن الإقطاعات العسكريّة ممّا أدخل تغييرا على التّركيبة البشريّة لجيش السّلطنة[18]، يضاف إلى ذلك تفشّي ظاهرتي شراء الوظائف وتولّي الوظائف الإداريّة المختلفة عن طريق الرّشوة ونتيجة لهذا الفساد ولانعدام التّخطيط الإداري ضبطت المؤلّفة أكثر من ثلاثين انعكاسا سلبيا على الإدارة المملوكيّة من جرّاء هذا الفساد[19].

ولم تكن الإدارة وحدها ضحيّة هذا الفساد فالآثار الاقتصاديّة والاجتماعيّة (الفصل الرّابع، ص ص 83 - 104) السّلبيّة تفاقمت وجعلت الأوضاع متأزّمة.

فبخصوص النّشاط الاقتصادي، لعلّ كثرة الجباية وغلاء الأسعار إلى شتّى أنواع الظّلم الاقتصادي (المناسبات السّلطانيّة مثلا هي بمثابة مصائب يتكبّد فيها النّاس شتّى أنواع المغارم الماليّة) كانت أهم مظاهر التأزّم المزمن.

(16) نفس المصدر، 31.
(17) نفس المصدر، 49.
(18) نفس المصدر، 62.
(19) نفس المصدر، 65.

وتعلّل المؤلّفة ظهور هذه الانحرافات في السّنين الأولى من تاريخ السّلطنة : " أمّا بالنّسبة إلى كثرة الجباية بين الرّعيّة فسبب ذلك واضح حيث كان السّلاطين المماليك خلال هذه الفترة يجاهدون من أجل هدف تطهير البلاد الإسلاميّة في بلاد الشّام من العدوان الصّليبي وتأمين الحدود الشّمالية والشّرقيّة لسلطنة المماليك ضد المحاولات المغوليّة التوسّعيّة " [20]. ولكن الفساد تفاقم فيما بعد وبلغت الشّراهة في الاستيلاء على المال العام حدّا بعيدا وكذلك الإسراف في الصّرف وغلاء الأسعار، تقول المؤلّفة " ومع مرور الوقت انتشر الفقر بين الطّبقات المتوسّطة في المجتمع " [21].

وتعقد المؤلّفة صفحات وصفحات لدور القضاء الشّرعي في التّصدّي لهذا الفساد.

" لقد كان القضاة دائما يمثّلون الرّابطة الحيّة بين أصحاب السّلطة والرّعيّة واعتمدت قوّة هذه الرّابطة وضعفها على شخصيات القضاة وما تحلّوا به من أخلاق حميدة " [22]، وكان أبرز هؤلاء قاضي القضاة بدر الدّين محمّد بن جماعة الذي طالما طالب السّلطان النّاصر محمّد بإعفائه من القضاء.

ولقد أبدعت المؤلّفة في تصوير الوضع الاجتماعي وتحدّثت بإطناب عن ظاهرة كثرة الشّائعات وعن تصدّي السّلطة الظالمة لمحاربتها " اجتهدت السّلطة في منع صغار المماليك من التحدّث عن شؤون الدّولة أو نقل أخبارها وتبرز في كتابات مؤرّخي هذه الحقبة عبارات مثل " وبات النّاس في قلق " " وكثرت القالة بين النّاس " " وكثر تخوّف العامّة " [23].

---

(20) نفس المصدر، 73 - 79.

(21) نفس المصدر، 83.

(22) نفس المصدر، 95.

(23) نفس المصدر، 100.

كما أنّ المؤلّفة أطنبت في تصوير مواقف العامّة الجريئة التي كانت تطالب بعزل إمّا المحتسب وإمّا والي القاهرة ... الخ [24].

لقد لعب القضاة ضمير الأمّة دورا كبيرا في التّقارب بين السّلطة والعامّة. ويظهر ذلك بوضوح في الفصل الخامس والأخير من الكتاب (ص ص 107 - 130).

تلاحظ المؤلّفة في بعض سلوكيّات السّلاطين الأوائل مظاهر مختلفة من العطف السّلطاني والعدالة الإنسانيّة إلاّ أنّ الأمر تغيّر مع أولاد النّاصر محمّد وأحفاده حيث انحرفت الأخلاق، علاوة على ما انتاب جهاز الحكم من أجل صغر السّلاطين والارتجال في تبوئهم السّلطة.

كذلك الأمر بالنّسبة إلى ممارسات الأمراء :

- عمليّات نهب المال العام.
- انعدام الرّقابة والمساءلة.
- إعادة تعيين من ثبت ظلمه.
- تزوير المراسيم السّلطانيّة.

وتزيد المؤلّفة تأكيد دور العامّة والقضاة في موالاة السّلاطين والأمراء. " كان لأسرة قلاوون مكانة خاصّة عند العامّة منذ أيّام حكم المنصور قلاوون وتعزّزت تلك المكانة في عهد الأشرف خليل ثمّ في عهد أخيه النّاصر محمّد ... لعب العامّة دورا إيجابيّا مؤيّدا لأولاد النّاصر محمّد وأحفاده الذين تولّوا بعد وفاته سنة 741 هـ / 1341م ... [25].

(24) نفس المصدر، 101.

(25) نفس المصدر، 102.

وتثير المؤلّفة نقطة هامّة في آخر الكتاب تتعلّق بمنزلة أهل الذمّة في المجتمع المملوكي حيث إنّ هذه الفئة تمتّعت بالعدل والمساواة والأمان في عهدي التّأسيس والازدهار الحضاري وبعكسه (في عصر أولاد النّاصر محمّد وأحفاده).

وتختم الكتاب بخاتمة هي استعراض للنتائج مؤكّدة على عجز سلطنة المماليك البحريّة على تحقيق الانتصار الدّاخلي في النّصف الثاني من القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي رغم أنّه " كان لها شرف هزيمة الصّليبيين في معاقل ومدن ساحل الشّام وطرد المغول خارج حدودها الشّماليّة " [26] قرنا قبل ذلك.

يعدّ هذا الكتاب إضافة علميّة بالدّرجة الأولى في تاريخ مماليك مصر والشّام ولقد وفّر قراءة جديدة في ضوء استخدام أكثر من ثلاثين مخطوطا وما يزيد على مائة وثلاثين كتابا مطبوعا من بينها أمّهات المصادر وفي مقدّمتها كتاب السّلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزي الذي كان شاهد عيان على ما كتب وأرّخ.

وليت المؤلّفة تسلّط حسب عادتها في دراسة لاحقة مزيد الضوء على زاوية بقي يكتنفها الإبهام وأشارت إليها لمامًا في هذا الكتاب الذي نحن بصدده ـ وهي منزلة أهل الذمّة في عهد المماليك.

---

(26) نفس المصدر، 121 - 122.

الشّعـر والمـال

بحث في آليات الإبداع الشّعري عند العرب
من الجاهليّة إلى نهاية القرن III هـ / IX م

منشورات كليّة الآداب ، منّوبة
ودار الغرب الإسلامي - بيروت 1998،
775 ص

تأليف : **مبروك المنّاعي**
تقديم : **محمّد القاضي**

أنجز المؤلّف هذا البحث بإشراف الأستاذ محمّد عبد السّلام ونال به شهادة دكتورا الدّولة في الآداب العربيّة سنة 1994. وقد عالج فيه موضوع المال من حيث هو معنى من معاني الشّعر، مفيدا ممّا اصطلح عليه بـ" نقد المعاني "، ساعيا إلى رصد تجلّيات المال في الشّعر العربي ومواقف الشّعراء منه، لا بوصفه مقوّما أساسيّا من مقوّمات الحياة المادّية في المجتمع، بل من حيث هو جزء لا يتجزأ من مجال النّظام الرّمزي والجمالي الذي يجسّده الإبداع الأدبي بإجمال، والشّحري منه على وجه الخصوص.

وقد اختار الباحث لعمله هذا مدوّنة متّسعة تشمل ما حفظه التّاريخ من شعر الجاهليين والمخضرمين والإسلاميين وقف بها عند نهاية القرن الثّالث للهجرة إذ هو قرن «اتّضحت خلاله الملامح الكبرى للشّعر العربي القديم وشكل آخر المنعرجات الهامّة في تاريخه وظهرت خلاله نزعة إحياء المعاني القديمة» (ص 16).

وقد تصدّى المؤلّف لهذا الموضوع في مراحل ثلاث جعل لكلّ منها قسما من أقسام العمل. فأفرد أوّل هذه الأقسام لـ " معنى المال، مكانته وتجلّياته في الشّعر ". وانطلق فيه من تتبّع لمفهوم المال في الجاهليّة والإسلام وما اعتراه من تطوّر نشأ عن تغيّر الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة. ثمّ بيّن صدى ذلك في الشّعر.

وقد أوضح المؤلّف في هذا القسم أهميّة معنى المال في الشّعر العربي وأبرز تجلّياته الغرضيّة. وكان تتبّعه لمسالك القول من خلال الأغراض ذا فائدتين : تجلّت أولاهما في تبيّن مسار المعنى في التّاريخ وصور توارد الشّعراء عليه وما داخله من فويرقات وتنويعات. وتجلّت الثانية في تحسّس حدود الاختلاف والائتلاف بين الأغراض في معنى المال.

وكان مدار القسم الثاني من هذه الدّراسة على " مواقف الشّعراء العرب من المال ". وهنا صرف المؤلّف اهتمامه إلى خمسة مواقف رئيسيّة، هي الكرم، فالتكسّب، فالصّعلكة واللّصوصيّة والكديّة، فالتّظلّم من الخيبة والإجحاف، فالزّهد. وجعل هدفه في كلّ منها أن يبيّن طرائق تحكّم الموقف في صناعة الشّعر، وتطوير المعنى وإغنائه. وكيفيّات التّطوّر الذي يطرأ على شعريّة المعنى، من خلال الحوار النّاشئ بين " الرّصيد المشترك ومقتضيات السنّة السّابقة للشّاعر والسّائدة في زمنه، وبين تجربته الخاصّة وطاقاته الوجدانيّة والفكرية، وقدرات الرّؤيا والعبارة التي ينفرد بها " (ص 714).

وقد بيّن في هذا القسم الثّاني أنّ خصائص البيئة وأنظمة المجتمع ومراتبيّة القيم وأمزجة الشّعراء واختياراتهم الفكريّة تؤثّر في المعنى الشّعري وتضفي عليه سمات مخصوصة.

أمّا ثالث أقسام هذا العمل فقد جاء موسوما بـ " المال وآليات الإبداع ". وفيه حرص المؤلّف على النّظر في أثر المال في عمليّة الإبداع الشّعري، من جهة الكمّ وعمل الشّعر، وشروط الجودة، والعبارة الشّعريّة، ونظام التّمثيل الشّعري. وهذا القسم أكثر أقسام العمل توغّلا في شعريّة معنى المال وجماليته.

وقد بيّن الباحث أنّ المال أثّر في عبارة الشّعر، لا في قصائد المدح وحسب، بل في جلّ الأغراض ولاسيما الغزل والخمرة. وقد تسرّب المال من خلال معجمه الواسع إلى هذه الأغراض جميعا، واستطاع أن يصبح مرجعا أساسيا من مراجع الخيال الشّعري عند العرب، و" لغة شعريّة ومادة تصوير يتلون بواسطتها الخطاب الشّعري وتنتقل بها رمزيّة الإغراء الكامنة في عناصر المال إليه " (ص 666).

وتوقّف الباحث في آخر دراسته عند الصّلة المتينة القائمة بين التّمثيل الشّعري والتّمثيل المائي عند العرب. غير أنّه تنبّه إلى أنّ سرّ هذه الصّلة في الشّعر الذي مداره على المال. واتّخذ المدحيّة مجالا لإثبات رأيه. فبيّن أنّ للمدح قرابة صوتيّة ومعنويّة بالمتح، ومن ثمّ كان الممدوح كعين الماء، والمادح كالماتح، والشّعر كالرّشاء والدّلو، والرحلة المدحيّة كالنّجعة، والقصيدة كالنّاقة، والعطيّة كالخصب والخضرة.

محمّد القاضي
كلّيّة الآداب - منوبة
جامعة تونس الأولى



المنوال النّحوي العربي
قراءة لسانيّة جديدة

تاليف : **عز الدّين مجدوب**
نشر كليّة الآداب بسوسة
ودار محمّد على الحامّي ـ 391 ص
ديسمبر 1998

التّراث النّحوي العربي ما انفكّ يمثّل طيلة القرن العشرين مجال نظر وبحث ونقد، دعا إلى النّظر فيه وتقييمه عاملان اثنان : الحرص في البداية على تبسيطه وتخليصه ممّا اعتبر مظاهر تعقيد وتشقيق حتّى يكون أداة تعليم ناجع للّغة، ثمّ النّهضة التي شهدتها الدّراسات اللّسانيّة في الغرب والرّغبة في تقييمه بالنّظر إلى ما حقّقته من نتائج علميّة اعتبرت ثورة في مجال العلوم الإنسانيّة ؛ وكانت الأحكام التي غلبت على الكثير من الدّراسات التي تناولت هذا التّراث بالبحث سلبيّة في أغلب الأحيان ممّا يدعو إلى البحث عن أسباب ذلك وعن مدى وجاهتها ؛ هذا ما دعآ عز الدين مجدوب إلى تخصيص بحث للموضوع يتكوّن من أربعة أقسام تناول في أوّلها خاصّة ما سمّاه بمقاربات المحدّثين للتّراث النّحوي وما تتّسم به من " التّجريبيّة " أي انعدام " التّأسيس للممارسة العلميّة " وما يقتضيه من وضع المسلّمات موضوع تساؤل ونظر، كما سعى إلى إقامة

الدّليل على أنّ الممارسة الميدانيّة لا تمكّن من تقييم المنوالات الإجرائيّة وأنّه لا بدّ من فرضيات عامّة لذلك، ووجد في فرضيات هيلمسليف حدّا أدنى من " الكفاية الوصفية " لتقييم المنوال النّحوي العربي.

واختار في الأقسام الأربعة الأخرى من البحث أن ينظر على التّوالي في الجملة وأقسام الكلام والوظائف النّحويّة والوحدة الدّنيا الدّالّة، باعتبارها محاور أساسيّة في التّراث النّحوي كانت موضوع نقد بل انتقاد عند عدد من الدّارسين المحدثين ؛ وسعى في كلّ قسم إلى مناقشة أحكامهم وبيان ما يتّسم به المنوال النّحوي العربي من تماسك وتبعا لذلك من وجاهة بالنّظر إلى حيثياته ومنطلقاته.

لقد اعتبر عز الدّين مجدوب أنّ النّظريّة اللّسانيّة كفيلة " بمدّ قارئ التّراث بمفاتيح تأويل ناجعة " تمكّن من الوقوف على قيمته بالنّظر إلى تراث حضارات أخرى وتسمح في آن واحد ببيان حدوده باعتباره " غير مؤسّس على فرضيات عامّة " تؤطّر الممارسة الميدانيّة ؛ لكن غياب هذه الفرضيات ليس أمرا غريبا ولا شائنا إذ الانطلاق من نظريّة عامّة هو من مكتسبات الدّراسات اللّسانيّة الحديثة ولا يجوز مؤاخذة التّراث على افتقاره إليها وإنّما ينبغي تقييمه بالنّظر إلى ما حقّقته الحضارات الإنسانيّة المواكبة له.

ع. المهيري